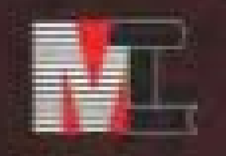


# 创造进化论

# L'ÉVOLUTION CRÉATRICE

华夏出版社

★现代西方思想文库★

# 创造进化论

【法】昂利·柏格森 著　　肖 聿 译

華夏出版社
HUA XIA PUBLISHING HOUSE

**图书在版编目(CIP)数据**

创造进化论/(法)柏格森(Bergson,H.)著;肖聿译.—1版.—北京:华夏出版社,1999.9

(现代西方思想文库/霍桂桓主编)

ISBN 7-5080-1812-5

Ⅰ.创… Ⅱ.①柏… ②肖… Ⅲ.柏格林,H.(1859—1941)-哲学思想

Ⅳ.B656.51

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第38133号

责任编辑 刘淑兰

装帧设计 陶建胜

**华夏出版社出版发行**

(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

新华书店经销

北京人卫印刷厂印刷

850×1168毫米 1/32开本 200千字 印数7000册

2000年1月北京第1版 2000年1月北京第1次印刷

定价:20.00元

(凡本版图书有印刷、装订错误可及时向我社发行部调换)

# 《现代西方思想文库》编委会

# 现代西方思想文库
# 总　　序

社会的发展，科学的昌明，思想的进步，永远需要某种有着丰富养料的环境。这种环境在所有有理智而又不乏灵气的人们心中，首先便是丰富的思想材料的累积。近代中国，自十九世纪中期以降，许多学者为此倾力于西方典籍的传译，成绩斐然，功不可没。然而随着时代的发展，西方学者研究现代社会诸多问题的新作迭出，这些新作对于当今中国广大读者，显然具有重大的启示和借鉴意义。因此，翻译出版现代西方思想名著，尚有许多工作可做。

如同读者所知，现代西方思想不仅源流学派异彩纷呈，而且显示出深层转变而日益走向综合发展的趋势；同时，这一令人捉摸难定的趋势，又隐约显示出深远的历史渊源、文化背景以及学理的传承相继。"现代西方思想文库"的创设，恰好立意在接续先贤传译西方思想经典的伟业，为我们的思想界、学术界理解和借鉴现代西方思想的精华，提供基本的养料或食粮，以期看到我们思想界、学术界在荆棘与鲜花并

见的求索的道路上更进一步。

“现代西方思想文库”选译的著作，在力求反映现代西方思想学术的独创性与思维深邃性的同时，尤其注重思想的全面性及其内涵的启迪价值。现代西方的思想佳作，无论是哲学社会科学还是广义人文科学，无论是既已成为主流学派的名家大作，还是依然在支流思潮中涌动强劲的新秀新作，无论是以思想观念的独创性而特立独行于人类思想史的“义理之学”，还是将研究方法的更新变换纳入漫漫思想长河的“考据之学”，凡此种种无不在搜罗之列。我们的译介，尤其倡导严谨求实的学风，以研究探索性翻译为译事所追求的目标；“勿以译为讹为托言”，应当成为我们以及我们的译者们的座右铭。

“现代西方思想文库”既是一项恢宏繁复的工作，也是一份至为艰巨且任重道远的事业。在这项工作进行的过程中，在此项事业发展的旅途上，我们首先应当由衷地感谢那些关注这一文库的读者们。同样，我们也要感谢那些为我们提供了养料或食粮的思想家们以及把这些材料传译过来的人们。最后，我们还要感谢那些在我们的期盼中将会扶助并参与到此项事业中的人们。

谨此为序。

“现代西方思想文库”编辑委员会

一九九八年十二月

# 目　次

# 序　　言

生命进化的历史尽管尚不完整，还是向我们揭示了智力是如何通过不间断的进展、沿着从脊椎动物直到人类的上升路线而形成的。它向我们表明：在理解机能当中，还伴随着一种行动的机能，即生物的意识对为其造就的生存条件越来越精确、越来越复杂和灵活的适应。由此便出现了这样的结果：我们的智力（就其狭义上说），其作用就在于确保我们身体对其环境的良好适应，就在于在外部事物中表现外部事物——总之，就是去思考材料。这的确将是本书得出的结论之一。我们将看到：对无机界，尤其是对固体，人类的智力感到游刃自如，在这个领域内，我们的行动找到了它的支点；我们的勤劳找到了它的工具；我们的概念在固体模型的基础上形成；我们的逻辑首先就是固体的逻辑；因此，我们的智力在几何学中获得了胜利，其中，逻辑思维与无机材料的密切关系被揭示出来，而智力只需顺其自然，只需稍微与经验相接触，便能够接连做出一个个发现；当然，经验则必定会时时跟随着智力，并且无一例外地去证实智力的正确。

然而，由此我们还必须说：我们以纯逻辑形式出现的思维，却不能阐明生命的真正本质，不能阐明进化运动的全部意义。我们的思维被生命所创造，处于确定的环境当中，旨在作用于确定的事物，它(它只是生命的一种发散或者一个侧面)又如何能够把握生命呢？我们的智力被进化运动放在了其进程中，它又如何能够被运用于进化运动本身呢？同样引起争论的是：部分等于整体，结果可以重新吸收其原因，或者，被遗留在海滩上的鹅卵石证明了将它带到那里的海浪的形式。说实话，我们确实感到：在我们思维的各种范畴当中，例如单一性、多样性、机械因果关系，以及智力的目的性等等，没有一个能被准确地用来说明有生命事物：谁能说清个体性始于何处、终于何处？谁能说清生物究竟是一个还是许多个？谁能说清究竟是细胞自动联合为有机体，还是有机体自行分解为细胞呢？我们将有生命体装进我们的这个或那个模式，却全遭失败。所有的模式全都崩溃了。对我们试图装入的那些东西来说，这些模式全都过于狭窄，而首先是它们全都过于刻板。我们的推理针对无机物时是那样自信，却在这个新领域里一筹莫展。我们很难引述一个依靠纯粹推理而得到的生物学发现。而最常见的是，当经验最终向我们表明生命是依靠何种运作获得了某种结果时，我们就会发现：生命的运作方式却恰恰是我们从未想到过的。

然而，进化论的哲学却毫不踌躇，用它成功解释无机材料的方式去解释生命体。它向我们表明：智力中存在着进化的局部影响，存在一个火苗(这也许是偶然的)，它照亮了生物行动的狭窄通道上各种生物的来来往往；看吧！它忘却了方才对我们说的话，将隧道里若明若暗的灯盏当成了普照世界的太阳。它勇往直前，仅仅凭借概念思维的力量，在观念上重构一切事物，甚至重构生命本身。诚然，在它的进程中，它遇到了一重重严峻困难，看到了自己的逻辑导致了如此离奇的矛盾，这使它很快罢却了最初的雄心。"那已经不再是真实本身了，"

它说,“它将重新构成一种东西,但那只是对真实的模仿,或者可以说,那只是一种象征形象;我们并未把握事物的本质,而且永远也无法把握它;我们在种种关系当中徘徊;而我们无法把握绝对;我们被带到了不可知前面。”——但是,人类的智力经历了过分的骄傲之后,它这次却实在是过分谦逊了。生物的智力形式若是被某些实体与其物质环境之间的相互作用和反作用逐渐塑就的,它为什么不该向我们揭示出构成这些实体的某种最本质的东西呢?行动无法在非真实中做出。我承认:一个生来就为了观察和做梦的头脑,很有可能一直处于现实之外,很有可能破坏真实,将真实变形,甚至很可能去创造出真实——就像我们用想象从过眼的云团上剪切出人物和动物的形体一样。但是,一种热衷于行动的智力,一种旨在执行并且做出反应的智力,一种去感觉其对象、以在每一刻都获得对象的运动印象的智力,就是一种触及了某种绝对的智力。倘若哲学并没有向我们表明我们的观察遇到了什么样的矛盾、陷入了什么样的困境,我们可曾怀疑过我们知识的绝对价值?然而,这些困难和矛盾却全都来自一点,即我们试图将我们思维的通常形式运用于一些对象,而我们的勤勉对此类对象毫不奏效,因而我们的模式也不是为它们制作的。与此相反,与无机材料某个方面相关的智力知识,却应当给予我们无机材料的忠实印记,这些印记得自对这个特定对象的浇铸。只有当这种智力知识宣布(实际上它已经这样宣布了)它向我们阐明了生命、即那个浇铸铅版的制作者时,它才变成了相对的东西。

我们难道必须放弃对生命深度的测量吗?我们难道必须用机械论的观念去解释生命吗?我们的理解力总是赋予我们这种观念——这种观念必定是人为的和象征性的,因为它将生命的全部活动缩减成了人类活动的某种形式,而这种形式只能局部地说明生命,只是生命真正过程的结果或者副产品。的确,倘若生命运用它具有的全部心灵

潜力去造成纯粹的理解力,那我们就不得不这么做。然而,终止于人类的那条进化路线并非绝无仅有。在与那条路线分开的其他进化路线上,已经发展出了意识的其他形式,它们不像人类的智力那样,它们不能使自己摆脱外界的限制,不能重新获得对自身的控制;但是,它们同样表现了进化运动中某种固有的、本质的东西。若将意识的这些其他形式与智力放在一起,并与之混合:其结果难道不会是一种像生命一样广阔的意识吗?倘若这种意识突然回过头来,面向原先处在它后面的生命推动力,难道此时不会产生一幅完整的生命视像(即使这个视像转瞬即逝)吗?

即使如此,我们还是应当说:我们并没有超越我们的智力,因为,正是借助我们的智力,正是通过我们的智力,我们才看到了意识的其他种种形式。而我们若是些纯粹的智力,我们概念思维和逻辑思维周围,若是没有一圈模糊的云雾(构成这团云雾的东西,也就是构成被我们称作智力的发光粒子的东西),那么,上面的说法就是正确的。在那里面,存在着一些补充理解力的力量;当我们自我封闭时,我们只能凭直觉去感觉这些力量;而当这些力量介入了(例如)自然进化的运作时,它们就变得清晰明确了。它们会因此而懂得:在生命的根本方向上,何种努力会使它们得到加强,得到扩张。

这就使我们得出了一个结论:在我们看来,知识理论和生命理论是不可分割的。一种生命理论若不伴之以对知识的批判,它(实际上)就不得不接受理解力任意提出的概念:无论它是否愿意,它都只能将事先存在的框架套在事实上,而那些框架被它看作终极原则。因此,它就获得了一套象征手法;尽管这些手法十分方便,甚至也许对于绝对科学是不可或缺的,却仍然不是对其对象的直接观察。另一方面,一种知识理论若是没有恢复智力在生命总体进化中应有的地位,那它就既不能告诉我们构成知识的框架,也不能告诉我们如何去扩展这些

框架，超越这些框架。知识理论和生命理论这两种探索必须互相结合，必须通过循环往复的过程，不断地互相推动。

这两种理论一旦结合起来，便能够借助更准确的方法，并更加切近经验，解决哲学提出的一些重大难题。这是因为，这两种理论若是成功地进行了共同的追求，它们就会向我们表明智力的形成，并且由此表明我们智力追溯的普遍结构材料的起源。它们将一直追溯到自然和思维的源头。它们将用真正的进化论取代斯宾塞的伪进化论——这种伪进化论将已经演变成的当前现实割裂成一些不再演变的碎块，然后将这些碎块组合起来，事先放在准备解释的一切事物当中，而真正的进化论则从现实的生成及其发展中研究现实。

不过，造就这样的哲学却并非一日之工。它不同于那些所谓哲学体系，其中每个体系都是一个人或者一位天才的个人工作，个个都作为整体产生，或被接受，或被放弃。我们所要建立的哲学，只能依靠许多思想家不断进展的集体努力才能完成，它也要依靠许多评论家的努力才能完成，他们相互补充，相互纠正，彼此促进。因此，本书的宗旨并不是马上去解决这些最重大的难题，而只是希望阐明一种方法，并对运用这种方法的可能性的一些基本要点投以一瞥。

本书的计划是由这个话题自身的性质确定的。在第一章，我们为进化过程试穿由我们的理解力任意做成的两件成衣，它们就是机械论和目的论；[1]我们表明：这两件成衣都不合适，但其中的一件可以重新剪裁，重新缝制，而这个新的形式将不像另一件那样不合体。为了超越理解力的观点，我们在本书第二章里试图重构进化的一些主线，生命曾经沿着这些主线、与那条通向人类智力的进化路线一同前进。于是，智力就被带回了使其生成的原因，我们将不得不去把握这种原因的本身，并且追随它的运动。而这正是我们在本书第三章所尝试的努力（它的确还不完整）。本书最后的第四章旨在表明：我们的理解力

本身经过某种训练之后，将为一种超越这种理解力的哲学做好准备。为此，有必要浏览一下各种哲学体系的历史，也有必要对两种重大的错觉进行分析，而人类的理解力一旦去观察总体的现实，就往往会产生这两种错觉。

## 注　释

【1】认为生命超越了目的论和机械论的思想，远非新鲜。尤其是在杜南(Ch. Dunan)论"生命问题"(《哲学杂志》，一八九二年)的三篇文章中，这个思想得到了深刻的表述。展开这个概念的时候，我们在许多见解上与杜南一致。不过，我们在本书中提出的观点(以及一些有关的问题)，很早以前就在《论意识的直接材料》(巴黎，一八八九年)一书中提出来了。那本书的基本命题之一，实际上就是表明，心灵生活既不是单一的，也不是多样性的，它超越了机械的和智力的(范畴)，其中只有出现了"直觉多样性"和"局部性"时，机械论和目的论才有意义，而其结果自然就是预先存在的各个局部的集合："真正的绵延"既意味着未被分割的连续性，也意味着创造。在目前这本书里，我们用同样的思想看待总体的生命，并且进一步以心理学的观点去考察生命本身。

# 第一章　生命的进化——机械论与目的论

一般的绵延；无机体与抽象时间；有机体与真正的绵延；个体性与老化过程；变形与解释变形的不同方法；激进机械论与真正的绵延；生物学与物理学及化学的关系；激进目的论与真正的绵延；生物学与哲学的关系；对标准的探索；针对一个特殊实例进行的各种理论考察；达尔文与无法觉察的进化；德伏莱斯与突然变异；埃莫尔与系统发生学；新拉马克主义与后天特征的遗传性；探询的结果；生命冲动

我们最有把握确定、也了解得最清楚的存在，无疑就是我们自己，因为，我们关于其他各种对象的观念也许全都是外在的、肤浅的，而我们对自己的知觉则是内在的、深刻的。那么，我们发现了什么呢？在这种特殊情况下，"存在"这个字的确切意思究竟是什么呢？让我们简

要地回顾一下我前一部著作[1]的结论。

首先，我发现：我总是从一种状态过渡到另一种状态。我或者是感到温暖，或者是感到寒冷；我或者欢乐，或者悲哀；我或者做事，或者不做事；我或者观看周围的东西，或者思考一些其他事情。感觉、感情、意志、意念——我的存在划分成了这些变化，也轮番具有了它们的各种色彩。因此，我一直在不断地变化。不过，这么说还不够。这些变化的剧烈程度，远远超过了我们最初习惯的设想。

这是因为，我将自己的每一种状态都描述成一个片断，仿佛是个分割出来的整体。我说我确实在变化，但在我看来，这变化存在于从一种状态到下一种状态之间的过渡中；对于每个分割出来的状态，我往往会认为，在它作为当前状态的全部时间里，它始终如一。然而，只要稍加注意，我就会发现，在每个瞬间里，所有的感情、意念和意志都在发生变化：倘若一个精神状态停止了变动，其绵延(duration)也就不再流动了。例如，最稳定的内部状态，就是我们对一个静止的外部对象的视知觉。这个对象也许始终相同，我可能从同一个侧面、同一个角度、在同一种光线下去观察它；但是，我此刻对它产生的视像，已经不同于方才的视像；后面的视像比前面的稍长刹那，即使仅仅根据这一点，就可以说两者已经有所不同。我有记忆，它将过去的某些东西输送到当前。我的心理状态沿着时间之路发展，随着它所积累的绵延而不断地膨胀：它不断增长——它自身滚动着，犹如雪地上的雪球。不仅如此，我更深层的状态，例如感觉、感情、欲望等等，也都不像简单的视知觉那样对应于一个始终不变的外界对象。不过，忽视这种不间断的变化，直到变化足以给身体造成新态度、足以产生注意的新指向时，才去注意它，这是很容易出现的情况。于是，只有在这种情况之下，我们才会发现自己的状态发生了变化。实际上，我们是在一刻不停地变化着，而状态本身不是别的，正是变化。

据此，我们可以说：从这种状态过渡到那种状态与保持在同一种状态中，两者之间并不存在本质上的区别。倘若"保持不变"的状态，其种类多于我们的设想，那么，另一方面，各种状态之间的过渡，也与被延长了的同一状态相仿，其相似程度也超过了我们的想象，转变是连绵不断的。但是，我们却看不到各个心灵状态的不断变化。正因为如此，当变化已经十分显著，以致引起了我们的注意时，我们才不得不将它描述成被置于前一状态之后的新状态。我们仍旧以为这个新状态保持不变，如此循环往复，无尽无休。因此，心灵生活这种明显的非连续性，是由于我们的注意被一系列分割的动作固定在了心灵生活上：实际上只存在一个平缓的斜坡，但我们的注意行动则是断开的，为了跟随这种行动，我们就以为自己观察到的是一个个分开的台阶了。的确，我们的精神生活充满了不可预见的东西。其中可以产生上千个事件，每个事件都仿佛与其前面的事件毫不相关，又与其后的事件没有联系。然而，尽管它们似乎具有非连续性，实际上，它们却是凸现于一个连续性的背景上。它们被分布在这个背景上，这个背景也的确存在着将它们分割开来的间隔；它们是交响曲中时时迸发的鼓点。我们的注意之所以固定在这些事件上面，是因为它们使注意更感兴趣，但其中的每一个都产生于我们心灵存在的整体流动。每个事件都仅仅是一个活动区域中得到最佳照明的点，这个区域包含着我们的全部感觉、意念和意志——一句话，它就是我们在任何既定瞬间的全部存在。在现实当中构成我们的状态的，正是这全部的区域。因此，我们就不能将如此界定的各个状态看作明确的元素。它们在一种无尽的流动中相互延续。

但是，我们的注意已经人为地将这些状态区分出来、分割开来了，因此，也就必须通过人为的连结将它们重新联合在一起。所以，我们的注意就想象出了一个不具形式的自我(ego)，它不带倾向性，而且不

可变动。我们的注意将它作为事件实体而建立的一个个心灵状态贯穿在这个自我上。它观察到的,并非一个个短暂的色阶层次流在相互融合,而是种种明确的、(因而也可以说是)固体的色彩。它们如同一条项链上的珠粒,相继串联在一起。于是,我们的注意就不得不设想出一条线,而这条线本身也是固体,以便将这些珠粒串联起来。但是,这种没有颜色的基质倘若被遮盖在它上面的东西不断地染上各种色彩,那么,在我们看来,它正是由于这种不确定性而根本就不存在,因为我们只能观察到被染上了颜色的东西。换句话说,我们只能察觉到心灵的各种状态。实际上,这个基质并不是现实,而仅仅是个象征,旨在不断提醒我们的意识想到:注意将一个个明确状态并置起来,这只是人为造成的印象;而实际上只有一个不断展开的连续体。我们的存在若由一个个分开的状态组成,这些状态又被一个无动于衷的自我联合在一起,那对我们来说就不存在绵延了。这是因为,一个不变化的自我是不能持续的;同样,一种心灵状态在被下一个状态代替之前,若是始终如一,那它也不能持续下来。因此,将这些状态排列在假定能够维系它们的自我上,这就是徒劳的尝试了:这些被维系在一个固体上的固体,绝对不能构成流动的绵延。我们从这种方式里获得的,实际上是对内心生命的人为模仿,是内心生命的一种静态等价物。它往往更适应逻辑和语言的要求,这正是因为我们从中删除了真实时间这个要素。但是,由于心灵生活是在掩盖着它的那些象征下而展开的,我们就常常以为:心灵生活正是由时间构成的。

况且,也没有更持久、更实在的材料了。这是因为,我们的绵延并不只是一个瞬间替代另一个瞬间;倘若如此,那除了当前之外,就什么都不会存在了——过去不会延长到现实中,既没有演进,也没有具体的绵延。绵延是过去的持续进展,它逐步地吞噬(gnaw)着未来,而当它前进时,其自身也在膨胀。过去在不停地成长,因此,其持续的时间

也是没有限制的。我们已经试图证明：[2]记忆是一种机制，它或是将回忆放进一个抽屉里，或是为它们登记注册。没有任何注册表、任何抽屉，甚至可以确切地说，没有任何一种机能，能够服务于一种断续运作的机制；即使这种机制愿意或是能够这样做，也是如此；而将一个个过去迭置起来，这是个毫不停歇的过程。在现实中，过去被其自身自动地保存下来。过去作为一个整体，在每个瞬间都跟随着我们。我们从最初的婴儿时期起所感到的、想到的以浆意志所指向的一切，全都存在着。它们倚在当前上面(而当前也即刻就要加入它们的行列)，挤撞着意识的大门，而意识则没能将它们关在门外。大脑机制的作用，就是将几乎全部的过去都拉回无意识中，而只让一种过去通过意识的门槛，它们能够说明当前情势，或者能够推进现在已经准备做出的行动——一句话，只有那些有用的记忆，才能通过意识的门槛。至多，一些为数不多的肤浅回忆，也可能会溜出那扇半开的大门。这些记忆，这些来自潜意识的信使，使我们想起自己不自觉地拖在身后的那些东西。不过，即便如此，我们也可能对它们毫无明确的概念，而只是朦胧地感到：我们的过去始终和我们在一起。我们就是我们自出生以来的历史——不，甚至应当说，我们就是自我们出生以前到现在的历史，因为我们全都带着先天的禀赋——倘若不是这样，那我们实际上又是什么呢？我们的个性又是什么呢？毫无疑问，我们想到的，仅仅是我们过去的一小部分，而我们正是通过自己的全部过去(包括我们心灵的原初倾向)去产生欲望，去发出意愿，去做出行动。因此，我们的过去作为一个整体，以冲动的形式对我们显示出来；它以趋向的形式被我们感觉到，尽管其中的一小部分只是以意念的形式而为我们所知。

过去就是如此存活着，因此，意识就不能两次处于同一种状态。环境也许依然是同一个，但它们将不再作用于同一个人，因为它们发现：此人已经处在了他历史中的一个新的瞬间。在每个刹那，我们的

个性都在被其已经积累的体验所构成，都在不停地变化。通过变化，它避免了永远在其自己的深度上重复，尽管它表面上似乎始终如一。因此，我们的绵延才是不可逆转的。我们无法再活一次，即使是再重新活上片刻，也不可能，因为我们若要这样做，那就不得不从抹去全部伴随的记忆开始。我们纵然能够从自己的智力里抹掉这种记忆，也无法从我们的意志里消除它。

所以说，我们的个性在萌发着，生长着，成熟着，没有片刻停息。我们个性的每个瞬间，都是增添了某种新东西的前一个瞬间。我们可以进一步地说：它不仅是某种新东西，而且是某种无法预知的东西。毫无疑问，方才我所具有的和方才作用于我的东西，就是我的当前状态的原因。分解了我的当前状态以后，我不会发现任何其他元素。然而，即使是超人的智力也无法预见那种不可分割的简单形式，它将具体的组织赋予这些纯粹抽象的元素。这是因为，预见就是将已经在过去中观察到的东西投射到未来中；或者说，预见就是按照一种新的次序，为以后的时间设想出那些已经被观察到的元素的新组合。但是，从未被观察到的东西，同时又是简单的东西，却必定是无法预见的。我们的每一种状态就是如此，我们将它视为逐步展开的历史中的瞬间：它是简单的，它不可能已经被观察到，因为它在其不可分割性当中聚集了全部被观察到的东西，并且聚集了当前添加在它里面的东西。它是一种原初历史的一个原初瞬间。

一幅完成的肖像，表现了模特的特征，表现了画家的天性，表现了分布在调色板上的那些颜色。但是，即使知道这幅肖像要表现什么，任何人，包括画家本人，也不可能事先准确地知道这幅画将是什么样子，因为要预见到这幅肖像，就是要在它被画完以前把它画出来——这是个自相矛盾的荒谬假定。对于我们生命的一个个瞬间（我们就是描绘这些瞬间的画师），情形就更是如此。这些瞬间，个个都如同创造

出来的作品。画家才能的形成或变形，只受到他作品的影响，同样，我们的各种状态，在其存在的那个瞬间，也都在改变着我们的个性，因为它们就是我们正在采取的新形式。因此，说我们的确取决于我们是什么，这个说法是正确的；不过，我们还必须补充一句话：在一定范围内，我们就是我们的所做所为；我们连续不断地创造着我们自己。自我的这种自我创造，是对一个人的所作所为更完整、更合理的说明。这是因为，在这类材料里，理由的产生并不像在几何学中那样，几何学提出一些一成不变的客观前提，也必然引出客观的结论。与此相反，在这里，同样的理由也许支配不同的人，或者支配处在不同瞬间的同一个人，其作用截然迥异，但都同样合理。实际上，它们已经不是同样的理由了，因为它们已经既不是同一个人的理由，也不是同一个瞬间的理由了。正因为如此，我们才既无法像几何学那样，以抽象的方式从外部去把握它们，也无法用它们去解决他人在生活中遇到的问题。人人都必须从自己内部解决自己的问题，都必须为了自己去解决这些问题。然而，对此我们却不必深究。我们现在只是在探讨我们的意识赋予"存在"这个字的确切意义。我们发现：对于有意识的生命来说，要存在就是要变化，要变化就是要成熟，而要成熟，就是要连续不断地进行无尽的自我创造。对于普遍意义上的存在，是否也应当这样说呢？

一个物质对象，无论它属于哪一种类，其呈现出的特征与我们刚刚描述的截然相反。无论它是否保持原状，倘若它因受外力影响而产生了变化，我们都会这样看待这个变化：这个对象的各个组成部分发生了移位，而这些部分本身并没有改变。倘若这些部分产生了变化，我们就应当将它们一一分解开来。因此，我们就应当下降到构成这些碎片的分子中，下降到构成分子的原子中，下降到生成原子的微粒子中，下降到那种"不可思议的东西"中，而其中的微粒子也许只是一种纯粹的旋涡流。总之，我们应当尽可能地步步推进这种分割或解析。

但是,我们却应当止步于那些不可改变的东西。

所以,我们说:由各种元素构成的对象因其各个组成部分的移位而产生变化。但是,一个部分离开自己的位置后,任何东西都无法阻止它回到原位。因此,一组贯穿在某种状态中的元素总是会找到返回那种状态的方式,若不是依靠其自身,那至少是依靠某种使一切复归原位的外因。由此,我们就可以说:这组元素的任何状态都可以任意地重复,结果就是它们并不衰老。它没有历史可言。

从中无法创造任何东西,既创造不出形式,也创造不出材料。这组元素将要成为的东西,已经呈现于它现在是什么当中了,只是在"它现在是什么"当中,包含了与之相联的宇宙的一切点。超人的智力能够计算出时间任何一瞬中空间系统里任何一点的位置。整体的形式就是整体各个部分的排列,因此,从理论上说,在系统当前的构造里,就可以看到它种种未来的形式。

我们对于对象的全部信念,我们对被科学隔离出来的那些系统的全部运作,都依赖于一个事实,即时间并不吞噬它们。在我以前的一部著作中,我们已经涉及了这个问题,而在目前的研究过程中,我们将再次涉及它。目前,我们暂且仅仅指出:科学赋予一个物质对象或一个独立系统的抽象时间 t,仅仅是一定数量的共时性的东西,或者在更普遍的意义上说,是一定数量的关联(correspondence),而无论这些关联之间的间隔属于什么性质,这个数量都始终相同。我们涉及内心材料时,从来不考虑这些间隔;即使我们考虑这些间隔,为便于计算其中的一个个关联,我们还是不计较它们之间所发生的事情。常识里充满了分离的对象,科学也是如此,它考察种种隔离的系统,两者所关心的,仅仅是这些间隔的起讫点,而不是这些间隔本身。因此,时间的流动就可能呈现为一种无限的急速状态,物质对象或独立系统的过去、当前和未来可能同时遍布在空间里,无论在科学家提出的公式里,还

是在常识的语言中，都不存在任何可变的东西。数字 t 永远表示同一个东西；它仍旧能够代表各个对象的种种状态之间的、或各个系统与时间线段各点之间同样数量的关联，这些点已经被画了出来，因而将成为“时间的进程”。

不过，连续却是不可否认的事实，即使在物质世界里也是如此。尽管我们对隔离系统的论证可能暗示出一点，即它们的历史(过去、当前和未来)或许能在一瞬之间像扇面那样散开，但在实际上，这个历史却是渐渐地自行展开的，仿佛像我们自己一样占据着一段绵延。我若想将白糖溶进一杯水中，无论我是否愿意，都必须等待白糖溶化在水里。事情虽小，意义却很重大。因为在这个事例中，我不得不等待的时间并非数学的时间，而数学时间则可以通用于整个物质世界的全部历史，即使那个历史于一瞬之间在空间里分布开来也是如此。它与我的渴望(impatience)的极限是同一件事，换句话说，它与我的某一部分绵延是同一件事，我既不能任意延长它，也不能任意缩短它。它不再是某种被思考的东西，而成了某种活着的东西。它不再是一种关系，它是一种绝对。而这只能意味着：那杯水、白糖和白糖溶化在水里的过程都是抽象，我的感觉和理解的进展将它们从整体中切割出来，而那个整体则实际上可能就是意识。除此之外还会意味着什么呢？

诚然，科学隔离和封闭一个系统的操作并不都是人为的。若是没有客观基础，我们就无法解释它何以能在一些情况下被清晰地标志出来，而在另一些情况下则不能。我们将会看到，材料具有一种构成可隔离的系统(isolable system)的趋向，因而能够用几何学的方法去处理。实际上，我们应当用这种趋向去界定材料(matter)。然而，这仅仅是一种趋向。材料并不走向尽头，而隔离则永不完结。倘若说科学当真走到了尽头，隔离也彻底完成了，那也只是为了便于研究。人们懂得：所谓的“隔离的系统”依然受制于外界的某些影响。科学只是将

这些影响先放在一边，这或者是因为科学发现它们微乎其微，可以忽略不计，或者是因为科学往往愿意以后再去考虑它们。同样正确的是：这些影响是许许多多的连线，它们将这个系统与另一个更广泛的系统连接在一起，又与包含着这两个系统的第三个系统连接起来，如此继续，一直连接到那个客观上隔离最彻底、最独立的系统，即整个的太阳系。但即使是太阳系，隔离也不是绝对的。我们的太阳放射出的热和光，达到了最遥远的行星之外。另一方面，太阳也按照某种固定的方向运动，吸引着一个个行星及其卫星。连接太阳和宇宙其余部分的那条线，无疑十分纤细。不过，正是这条线，也连接到了我们在其中经历着绵延的世界最小粒子，而它是整个宇宙所固有的。

宇宙延续着(endures)。我们越是研究时间，就越是会领悟到：绵延意味着创新，意味着新形式的创造，意味着不断精心构成崭新的东西。科学区分出来的那些系统之所以延续，只是因为它们被与宇宙的其余部分紧紧地连在了一起，不可分离。的确，从宇宙本身就可以区分出两种对立的运动；后面我们将看到，这两种运动就是"下降"和"上升"。前一种运动只是打开一个现成的卷。大体上说，这种运动几乎有可能在瞬间之内完成，犹如松开弹簧。但是，上升运动则关系到成熟和创造的内在运作，其本质是延续的，它将自身的节奏加诸下降运动，而下降运动与上升运动是不可分割的。

因此，一段绵延，因而像我们自己这样的一种存在形式，就没有理由不被归于科学所隔离出来的那些系统，只要这样的系统能被重建为整体(the Whole)。不过，这些系统必须以这种方式被重建起来。至于被我们的知觉切割出来的那些对象，情况也是如此，而且更加明显。我们在一个对象上面观察到的明确轮廓(它使对象具备了个体性)，只不过是我们可能施加于某个空间点的影响的某种图式(design)：我们看到物体的表面和边缘时，被送回我们眼睛里的，正是我们最终行动

的计划，犹如被一面镜子反射回来一样。删除了这个行动，因而也删除了这个行动相关的主要方向(从错综纷繁的现实中，知觉为这个行动描绘出了这些主要方向)，这个实体的个体性也就被重新吸进了普遍的相互作用中，而这种相互作用，无疑就是现实本身。

现在，我们已经考察了一般的物质对象。是否存在一些具有特殊地位的对象呢？我们观察到的那些实体，可以说是被我们的知觉从自然的材料上切割下来的；而这柄剪刀以某种方式沿着行动可能参照的各个线路的标志进行剪裁。但是，要做出这个行动的那个实体，甚至在真实行动之前就在材料上面标出了其最终行动图式的那个实体，必需将其感觉器官指向真实的流动、以便将那种流动凝聚成明确的形式、进而创造出一切其他实体的那个实体——一句话，那个有生命的实体——它是否与其他实体一样呢？

那个实体无疑也具备一部分空间扩展性，它也与其余部分的空间扩展性紧密相连，它是整体的一个密不可分的组成部分，它也服从于制约着一切材料及其所有部分的那些物理、化学规律。但是，将材料进一步分割成一个个分离的实体，这种分割若是联系到我们的知觉；物质点封闭系统的构成，若是联系到我们的科学，这个有生命的实体就被自然本身分离出来、并隔离起来了。这个实体由一些相互补足、又互不相似的部分构成。它行使着各不相同又相互牵连的种种功能。它是个体，而对其他的对象(即使是结晶体)就不能这样说，因为结晶体既没有不同的组成部分，也没有多样的功能。毫无疑问，即使是在有机界里也很难确定什么是个体、什么不是个体。即使在动物王国里，这个困难也十分巨大；而在植物界，这个困难几乎就是无法逾越的。何况，这个困难还来自一些深刻的原因，我们将在后面予以讨论。我们将看到，个体性(individuality)容许存在不同的程度，而这并没有在一切地方都充分实现，即使在人类当中，也是如此。但是，这却不能

使我们有理由认为个体性不是生命的一种典型特征。我们不能对个体性做出精确而概括的界定，而那些接近几何学家的生物学家，则过分习惯于利用这一点了。完美的定义只能用于已经完成的现实；而充满活力的特征则永远不会被彻底实现，尽管它们总是处在将要被彻底实现的路上；它们并不就是一些作为趋向的状态。一种趋向只有在没有受到另一种趋向的阻碍时，才会完全达到其最初的指向。那么，生命领域中何以会产生这种情况呢？我们将表明，生命领域里往往隐含着种种对立趋向的相互作用。我们可以这样去谈论个体性：就特殊性而言，有机界中处处出现了指向个体性的趋向时，这种趋向也处处受到指向繁殖的趋向的对抗。完成个体性的一个必要条件，就是器官组织的任何分离部分都不能单独存活。但这样一来，个体就不可能繁殖了。用从旧有机体分离出来的一个断片，建立一个新的有机体，除此之外，繁殖又能是什么呢？所以说，个体性自己家中就潜伏着它的敌人。个体性需要在空间里使自身永存，这就使它注定永远不能在空间里完整自身。生物学家必须恰如其分地考虑每一个体中的这两种趋向，因此，要求他对个体性做出适用于一切情况、并且自动发挥作用的界定，这没有什么益处。

然而，人们对生物的推论，却极容易以衡量无机材料的条件为依据。人们讨论个体性时，这种混淆表现得最为明显。人们向我们显示：切断蚯蚓的身体，其每个被截断的部分都会重新长出头部，并且从此作为一个独立个体生存下去；将水螅切成许多段，其每一段身体都会变成一条新水螅；海胆的卵细胞碎片会发育出完整的胚胎，于是就会有人问我们：这些卵细胞、胚胎和蠕虫是不是个体性呢？——但是，现在有了一些个体，这并不就能自然地得出结论说方才就不存在个体。毫无疑问，我看到几个抽屉从抽匣里掉出来以后，就无权说那件东西的各个部分都在一起了。但事实是：抽匣当前状态中所包含的东

西，并不比其过去状态中更多；而倘若说：抽屉现在是由与过去不同的几个部分组成的，那么，从它被制做出来的日期起，它就是如此。总之，我们的行动需要诉诸无机体，我们将自己的思维方式投注在它们上面，它们都服从于这样一条简单的规律：当前中所包含的东西并不多于过去，原因中已经存在着结果中所发现的东西。可是，假如有机体的显著特征就是不停地生长变化，而最表面化的观察已经证实了这一点，那么，在最初一瞬它是一个，而接下来它又是许多个，这就毫不奇怪了。单细胞有机体的繁殖就在于此——生命体分裂为两半，每一半都是完整的个体。的确，在更复杂的动物中，大自然使几乎是独立的性细胞具备了再生整个新个体的力量。但是，这种力量的某种东西却依然分散于其余的器官组织中，正如再生现象所证明的那样，而可以想见：在某些特定情况下，这种机能可能整体地被保持在一种潜在状态里，而一有机会就会显示出来。实际上，并不是只有在有机体不具备分裂成能够存活断片的力量的情况下，我才可能有权谈论个体性。只要表明一点就足够了，即在有机体分裂以前，它应当呈现出其各个组成部分的系统化，能够在有机体以后的各个分离部分中得到再生的，也正是这种系统化。这正是我们在有机界观察到的情况。因此，我们可以做出结论说：个体性永远不会完成，而分辨出哪个是个体、哪个不是个体，这常常是很困难的，有时是不可能的；尽管如此，生命却依然表现出对个体性的探求，仿佛在竭力构成一些自然地隔离、自然地封闭的系统。

正是通过这一点，生命体才区别于我们的知觉、我们的科学人为地隔离和封闭起来的一切。因此，将生命体比作一个对象（object）是错误的。若想在无机界找到一个可以用于比较的术语，那就不应当将生命有机体比做确定的物质对象，而应当比做整个物质宇宙。诚然，这个比较没有多大价值，因为一个生命体可以被观察到，而整个宇宙

则是由思维构造或重构起来的。不过，这种比较至少能提醒我们注意到结构的基本特征。有机体存活于一种延续的东西当中，如同作为整体的宇宙，如同每个有意识生命分别采取的存在方式那样。其处于整体状态的过去，被延伸到了其当前之中，逗留在那里，并实实在在地行动着。倘若不是如此，我们又如何能够理解它经历了一个个确定而标志鲜明的时段，它改变着它的年龄——一句话，我们又如何理解它具有一段历史呢？倘若我考察我的身体这个特定实体，我就会发现：它像我的意识那样，从婴儿期一点一点地成熟，直到老年期；它也像我自己一样地渐渐变老。确切地说，成熟与老迈的确仅仅是我身体表现出的特征；倘若我用同样的说法来描述我意识本身与之相应的变化，那只是一种比喻而已。倘若我从生命阶梯的顶端转而观察其底端，从最具层次分化的地方转而观察最不具层次分化的地方，从人的多细胞有机体转而观察纤毛虫的单细胞有机体，就会发现：即使在这种简单的细胞当中，也存在逐渐变老的相同过程。经过一定次数的分割，纤毛虫便无可再分了，尽管也许可能通过改变环境，去延迟那个时刻，其中必然出现由结合作用(conjugation)产生的复原现象，但那一刻依然不能无限地延宕下去。[3]诚然，处于这两种极端状态的有机体是完全个体化的，而在这两种极端状态之间，还可能发现许多种其他状态，其中个体性的标志并不那么明显，尽管其中某个地方无疑也存在衰老的过程，却不能说出正在变老的究竟是什么。同样，根本不存在能够精确而自动地适用于一切生命体的生物学普遍规律。只存在种种方向，生命沿这些方向延伸出了普遍意义上的物种。每个特定物种在构成它的每个行动中，都肯定着其自身的独立性，遵循着行动的随机性，多多少少地偏离着成长直线，有时甚至会重新登上斜坡，似乎并不顾及其最初的方向。说一棵树永不衰老，提出这种说法十分便当，因为树稍总是同样新鲜，总是同样能够通过发芽繁殖出新的树木。但是，在这

样的有机体当中——它毕竟是个相互依存的生物单元,而不是个体——有些东西确实在变老,即使只是树叶及树干内部在变老,也可以这么说。分别考察每一个细胞,其老化都涉及一种特定的方式。无论何种存活的东西,全在其某个地方展开着一个注册表,而时间就时时被登记在上面。

可以说,这种说法只是个比喻。—— 实际上,将与时间相关的每一种表现都比喻为有效行动、将这些表现本身都比喻为现实,这是一种极其根本的机制。直接经验向我们显示:我们意识存在的根本基础就是记忆,换句话说,就是过去向当前中的延伸,或者简而言之,就是活动着的、不可逆转的绵延;而这种显示往往对我们不起作用。理性向我们证明:我们离那些被切割出来的对象及被常识和科学隔离出来的系统越远,我们越是深入地向它们内部开掘,我们就越是会发现一种真实,其种种最核心状态整体地变化着,仿佛累积起来的过去记忆使这种真实一去不返;而这种证明往往也对我们不起作用。这是因为:大脑的机械直觉比理性更强大,比直接经验更强大。我们后而将会看到:我们每个人无意识地携带于内心的形而上学倾向,根据人在生物中占据的特定位置对当前做出的解释,全都具有其固定的要求、其现成的解释及其不可更改的条件:它们全都在不断否定的具体绵延中联合在一起。对于各个部分的安排与重组来说,变化必定是可改变的;而时间的不可逆性则必定是与我们的无知相关的表面现象;不可逆性必定仅仅是指人无法将物体放回原处。所以说,变老不是别的,而只能是逐渐获得或失去某些实质(substance)的过程,也许是同时获得和失去。人们假定:时间对于一个生命体的现实性,就如同它对于砂漏的现实性一样,砂漏顶部空了的时候,下面的部分却填满了,而将砂漏倒置过来以后,全部沙砾就回到了其原先的所在。

诚然,对于从出生日到与死亡日之间所获得或失去的东西、生物

学家的看法并不一致。有些人认为：从细胞诞生直到其死亡，原生质总量一直在不断地增长。[4]另一种理论更有可能，也更深刻；根据这种理论，营养物总量的减少，产生于一种"内部环境"中，有机体在其中时刻被更新；而（体内积累的）未排泄残余物总量的增加，最终"使它遍生硬皮"。[5]然而，难道我们必须像一位著名的细菌学家那样宣布：对老化过程的任何解释都不充分，因为它们都没有顾及噬菌作用（*phagocytosis*）吗？[6]我们似乎没有解决这个问题的资格。不过，这两种理论都肯定了某种物质的不断积累或丧失，尽管它们对于获得或丧失的东西究竟是什么几乎没有共识，这种情况还是清楚地表明：解释的框架已经被当作了 *a priori*（先验前提）。在我们以后的深入研究中，我们将越来越频繁地看到这种情况：在思考时间的时候，摆脱那个"砂漏"形象，这并非易事。

衰老的原因必定是更深层的。我们认为：在胚胎的进化与完整有机体的进化之间，存在着不间断的连续性。那些导致生物长大、发展和衰老的刺激，同样也是使它经历胚胎生命全部阶段的刺激。胚胎发育是个不断改变形式的过程。任何试图标志出胚胎的全部连续面貌的人，都会陷入无限而迷失方向，我们面对一种连续体（continuum）时，也不可避免地会遇到同样的情况。生命只是延长了这种先天的演化过程。能够证明这一点的是：我们往往无法说清自己面对的，究竟是一个正在衰老的有机体，还是一个正在不断进化的胚胎。例如昆虫和甲壳类动物的幼虫，其情况就是如此。另一方面，在一个像我们自己这样的有机体里，青春期或绝经期之类的转折期（个体在其中发生了彻底的变形），则完全可以与幼虫或胚胎生命过程中的变化相提并论——只不过它们依然是我们老化过程的重要组成部分而已。这些转折期虽然都发生在确定的年龄，并且其本身也可能相当短促，但谁都不会认为它们因此就会显得是来自外部的 *ex abrupto*（突如其来），

完全是由于达到了某个年龄才产生的，就像我们二十二岁生日时，法律就赋予我们合法权利那样。很明显，在出生之后的每一刻里，甚至在出生之前的每一刻中，都进行着产生青春期之类变化的准备过程；随着年龄增长而达到那些转折期，这个过程就是(至少一部分是)这种渐进的准备。总之，衰老过程里真正至关重要的，就是那些无法觉察、没有穷尽、逐渐进展的形式连续变化。这种变化，无疑伴随着有机体解体的现象：对此，也仅仅对此，对衰老的机械解释将受到局限。这种解释会提到硬化症、残余物的逐渐积累和细胞原生质日益增生等事实。不过，这些看得见的结果下面却存在着一种看不见的原因。正如胚胎的进化一样，生物的进化也意味着不断记录绵延，意味着过去在当前里的持续存在，因而也意味着(至少是)有机体的记忆这种表面现象。

无机体的当前状态完全取决于前一瞬所发生的情况；同样，一个系统各个物质点的位置，也被科学根据这些点在前一瞬间的位置确定和分离了出来。换句话说，制约着无机材料的那些规律，大都能够用微分方程式表示出来，其中，时间(在其被数学家使用的意义上)将发挥独立变量的作用。生命的规律也是如此吗？生物的状态能在方才瞬间中找到其完整的原因吗？倘若我们赞成一个先验前提，即将生物看作与其他实体相似的实体，并且为了便于争论，就认为它与化学家、物理学家和天文学家所操作的人为系统完全一样，那么，答案就是肯定的。但在天文学、物理学和化学中，前提条件都具有经过完备界定的含义：它表明，当前的某些侧面(科学认为它们很重要)可以作为直接过去的函数而加以计算。然而，生命领域内却绝不会出现这种情况。在生命领域，计算至多能够涉及有机体解体的某些现象。相反，对于有机体的创造，对于理所当然地构成生命的进化现象，我们却无论如何都不能进行数学计算。有人会说，我们无法对它进行数学计

算，这是由于我们的无知。但这一点也同样清楚地表明了一个事实，即生物的当前状态无法在其直接过去中找到解释；有机体的全部过去都必须添加在当前那个瞬间里，而那就是有机体的遗传——实际上，那是一段漫长历史的全部。这两个假定中的第二个（而不是第一个）确实不但代表了各种生物科学的方向，也代表了它们的当前状态。有些人认为：某些超人可能会以计算我们太阳系的方式，去计算生物，这种想法逐渐产生于一种形而上学，自从伽利略（Galileo）做出物理学发现以后，这种形而上学就采取了更精确的形式，但是，我们将证明，它总是人类思维所固有的形而上学。这种思维方式表面上的清晰、我们将它视为正确的急切心理，以及如此众多的杰出头脑不加佐证地接受它的那种热情——总之，对这一切影响我们思维的诱惑，我们全都应当有所警惕。它对我们的吸引力，完全足以证明它何以使我们满足于一种先天的偏爱。但是，我们将进一步看到：当今具有的种种先天智力趋向，肯定是在生命的进化过程中被创造出来的，它们绝不是让我们用来解释生命的：它们具有另外的作用。

区分人工系统和天然系统、区分无生命体和有生命体的任何尝试，全都会立即遇到这种趋向。于是出现了这样的情况：我们发现，去想象有机体具有绵延、而无机体不具有绵延，这同样困难。我们说，一个人工系统现在的状态完全取决于其方才的状态，这难道不像我们仿佛引进了时间、仿佛那个系统与真正的绵延有些瓜葛吗？另一方面，尽管全部过去都参与了生物当前瞬间的构成，难道有机体的记忆没有进入当前的直接过去瞬间、因而使直接过去的瞬间成为当前瞬间的唯一原因吗？——这种说法忽视了具体时间与抽象时间的主要区别；真实的系统沿着具体时间发展；而抽象时间则参与我们对人工系统的观察。说一个人工系统的状态取决于它在方才瞬间究竟是什么，这是什么意思呢？一个瞬间之前没有直接过去的瞬间；它不可能存在，正如

一个数学点无法触及另一个数学点一样。实际上，“直接过去”的瞬间，就是由间隔 $dt$ 连接到当前瞬间的一瞬。所以，你想要说的，只是被方程式确定的系统的当前状态，微分系数进入了这些方程式当中，例如 $ds/dt$、$dv/dt$，即从本质上看，就是当前的速度与当前的加速度。所以，你说的其实仅仅是当前——的确，它实际上就是与其趋向一同作为考察对象的当前。实际上，科学所运用的那些系统，全都处于共时性的当前状态中，这种状态始终在不断被更新；这样的系统从来不会处于真正的具体绵延之中，而在真正的具体绵延里，过去始终与当前紧连在一起。数学家计算一个系统处在时间尾端 t 的未来状态时，任何东西都无法阻止他做出这样的假设，即宇宙从这一刻开始消失、而后来又突然重新出现了。发挥作用的正是 t 次瞬间，而那将是个纯粹的瞬间。至于在这个间隔中(即这个真实时间中)会流动什么，这并不重要，因而也不在计算之列。倘若数学家说，他将自己放进了这个间隔，那他的意思就是：他在一个特定的瞬间，将自己放置在了某一个点上，因此他就再度处在了某个时间 $t$ 的尽端上；至于直到 $T$ 的那段间隔，则与他无关。倘若他通过考察微分的 $dt$，将那段间隔分割成无限小的部分，他就因此而仅仅表达了一个事实，即他将要考察的是加速度和速度；换句话说，他将要考察的，是能够标志出趋向、能使他计算出既定瞬间中系统状态的那些数字。但是，他说到的始终是一个既定的瞬间，换句话说，是一种静止的瞬间，而不是流动的时间。总之，数学家处理的世界，是一个每时每刻都在死去而又再生的世界，笛卡尔(Descartes)说到“连续的创造”时，想到的就是这样的世界。然而，在如此设想出来的时间当中，进化(它是生命的唯一本质)又如何能够产生呢？进化意味着过去被真正地持续保留在当前里，意味着绵延，实际上它是个连接符，是一个连接环节。换句话说，了解一个生物(或者叫自然系统)，就是要领会绵延的真正间隔；而对一个人工系统(或

者叫数学的系统)的知识，则仅仅适用于了解处于端点的状态。

所以说：变化的连续性，过去在当前中的持续保留，真正的绵延——生物似乎与意识一样地具备这些特征。我们能否进一步地说：生命也像意识活动那样是创新、是永不停息的创造呢？

在这里提供生物演化论(transformism)的证据，这不在我们的计划之内。我们只希望用一两句话来解释：在目前这部书中，我们为什么应当认为它充分而确切地表达了实际已知的事实，并且接受它。在对有机体的自然分类中，已经萌发了生物演化的思想。实际上，自然学家是先将相近的有机体放在一起，然后再将有机体种群(group)划分为亚群(sub-group)，其中有机体之间的相似性更强，接着再继续划分下去：在划分的整个过程里，种群特征显现为普遍的主题，而每个亚群都在它上面表现出特定的变异。现在，在植物界和动物界，我们在生殖者与被生殖者之间所发现的，正是这样的关系：在前代经历过、其后代又共同拥有的织物背景上，每个后代都绣出了自己独一无二的花纹。后代与先辈之间的差别的确很小，我们可以问：同样的有生命材料是否呈现出足够的可塑性，使它能够依次采取像鱼类、爬行类和鸟类那样不同的形式呢？但是，观察却对这个问题做出了断然的回答。观察表明：鸟类胚胎一直发展到一定时期时，它与爬行类的胚胎还几乎没有什么差别；一般胚胎生命的全过程中，存在一系列变形，这些变形可以与(根据进化论的观点)一个物种向另一物种过渡中发生的变形相提并论。作为两个细胞(雄性细胞与雌性细胞)结合的结果，一个细胞就是通过分裂完成了这个(变形)工作的。在我们眼前，生命的最高级形式每天都在从非常初级的形式中涌现出来。于是，经验表明：通过进化，最复杂的东西能够从最简单的东西里产生出来。那么，它实际上是这样产生的吗？古生物学尽管其证据尚不充分，但它诱使我

们相信它就是如此产生的；因为，每当它比较精确地辨认出物种的连续次序时，这种次序就恰恰是胚胎学和比较解剖学考察使任何人都会做出的假定，而古生物学的每个新发现都会给生物演化论以新的确证。这样一来，来自纯粹观察的证据就不断得到了加强，而另一方面，实验则一个接一个地驳回了那些反面意见。例如，德伏莱斯(H. de Vries)最近的实验表明了重大变异能够突然产生，并且有规则地转变，由此克服了那种理论造成的最大困难。这些实验使我们能够大大缩短生物进化似乎所需的时间。它们也使我们不那么苛求古生物学。因此，做出了通盘考虑之后，生物演化论的假定就显得越来越接近真实了。它并不是可以严格论证的；不过，即使没有被理论的或实验证实的确定事实，依然存在一种不断发展的可能性，因为当缺乏直接证据时，在它那个方向上还是一直似乎有证据在指出：这就是生物演化论所提供的那种可能性。

然而，让我们承认生物演化论也许是错的吧。让我们假定：推论或者实验表明，各个物种是通过一种非连续性过程而形成的，而我们今天对那种过程一无所知。这个学说引起我们的特殊兴趣，被我们视为特别重要，就这个意义说，它会不会受到影响呢？分类的主要轮廓可能依然存在。胚胎学的确切资料也将会依然存在。比较胚胎学和比较解剖学之间的对应也将会依然存在。所以，在有生命的形式之间，生物学能够并且应当继续建立与生物演化论今天的设想相同的关联和亲族关系。诚然，那将是一种观念的亲族关系，而不再是一种具体的密切联系。但是，古生物学的确切资料也将依然存在，因此，我们还是将不得不承认：我们找到的具有观念的亲族关系的种种形式，都是相继出现的，而不是同时出现的。现在，只要进化论者的理论对哲学还具有重要意义，它已经不再要求其他什么了。它首先就在于建立观念上亲族关系的关联，它首先就在于主张：在各种形式之间，无论什

么地方出现了这种(可以说是)逻辑上的密切关联,在将这些形式具体化的物种之间,就存在一种时序上的连续关系。在任何情况下,这两种论点都能够成立。于是,无论是在一种创造性的思维里(其中,有关不同物种的概念都是相互产生的,完全如同生物演化论所主张的那样,即各个物种本身都是在地球上产生的);还是在自然本身对生命有机体的规划中(它逐渐地自动形成,其中,纯粹形式的逻辑关系和时序的密切关系,与生物演化论提出的那些关系完全相同,生物演化论认为它们是有生命个体之间真正的密切关系);最后,抑或是在生命的一些不为人知的原因中(它发挥自身的影响,犹如它们相互产生);我们仍旧不得不假定:这一切当中的某个地方存在着进化。因此就要完全颠倒进化的过程,即从可见的转为不可见的。生物演化论今天所告诉我们的,几乎全都将被保留下去,有待于以另外一种方式加以解释。所以,如同几乎所有科学家所声称的那样,忠实地坚持生物演化论的观点,这难道不是更好吗? 一个问题是:进化论在何种程度上描述了事实,在何种程度上它将那些事实象征化,除了这个问题之外,进化论中就没有任何东西不能与被它宣称要取代的那些学说相调和了,即使与特创论(它往往与它们对立),也是如此。出于这个理由,我们认为,生物演化论的语言现在自行强加在了一切哲学上,正如生物演化论教条式的主张自行强加在了科学上一样。

不过,我们绝不应将普遍的生命再说成是一种抽象的东西,或干脆说成是个标题,然后将一切生物都列在这个标题下面。在某个瞬间,在某个空间点上,已经涌现出了一种可见的流动;这生命之流,穿过它接连组织起来的那些实体,从这一代流到下一代,它已经分散于各个物种中,散布于一个个的个体里,不但没有丧失自身的半点力量,其力量反而不断强化,与它的前进成为正比。众所周知,根据魏斯曼(Weismann)所主张的"种质连续性"理论,繁殖有机体的性元素将其

特征直接传给被繁殖有机体的性元素。在这种极端形式中，这个理论已经似乎值得商榷了，因为只有在例外情况下，受精卵分裂时才会出现性腺的征象。但是，尽管胚胎生命开始时，一般并不呈现产生性元素的那些细胞，不过，它们总是在那些并未具备任何功能性分化、其细胞由未变形的原生质构成的胚胎组织以外形成，这也是事实。[7]换句话说，受精卵越是遍布于胚胎的大量生长组织上，其生殖力就越是减弱；不过，当它被如此稀释时，它却正在将自身的某种新东西集中于某个特定点，这就是说，它集中了一些细胞，而卵细胞或精原细胞将从中发展出来。因此可以说：虽然种质并不是连续的，但至少存在生殖能量的连续性，这种能量仅仅在某些瞬间里才被消耗，这些瞬间仅够为胚胎生命赋予必要的冲动，而会在新的性元素中尽快得到补偿；在新的性元素中，它再次等待时机。从这个观点考虑，生命就像穿过成熟有机体的媒介、从一个胚芽流入另一个胚芽的一股水流。有机体本身仿佛只是一个增生体(excrescence)，一个由于先前胚芽在新的胚芽中竭力延续自身而萌发的芽体。这种根本的东西，就是被朦胧地实行着的连续前进的过程，是一种不可见的前进，每个可见的有机体在其被给予的短暂生存期内，都加入了这个进程。

现在，我们越是将注意力固定在生命的这种连续性上，我们就越是看到：有机体的进化类似于意识的进化，其中，过去挤压着当前，因而导致一种意识新形式的突然迸发，它与先前的形式不能同日而语。没有人会否认：植物或动物物种的外貌是特定原因造成的。不过，这仅仅意味着：根据事实，我们若能知道这些原因的细节，就能通过它们来解释产生出来的形式；但是，预见这个形式则全无可能。[8]也许可以说，倘若我们能够知道其全部细节，能够知道使它产生的诸种条件，我们就可以预见到那个形式。但是，这些条件就建立在那个形式当中，是构成那个形式存在的重要组成部分；对于该形式历史中的那个

阶段，它们是特定的，在那个阶段里，生命在产生形式的那一刻找到了自身：我们如何能够事先知道一种独一无二的情势呢？如何能够事先知道从未发生过、以后也不会再度发生的情势呢？在未来当中，只有与过去相同、或者能以与过去相同的元素重构出来的那些情势，才是可以预见的。天文学、物理学和化学的事实，就是如此；构成某个系统的一切事实，也是如此，在这种系统里，被假定为不变的种种要素只是简单地放置在一起；其中仅有的变化就是位置的变动；想象物体都能复归原位，这在该系统的理论上也并不显得荒谬；结果，其中同样的总体现象，或至少是其中相同的基本现象，全都能被重复。但是，原初情势将自身的某种东西传给了它的各种要素，换句话说，传给了该情势产生的各个局部视角，那么，这样一种情势又如何能在它真正产生之前被原样描绘出来呢？[9] 我们所能说的只是：（情势）一旦产生，通过分析，就会使从中分解出来的各个要素得到解释。现在，适用于产生一个新物种的东西，也同样适用于产生一个新个体，并且更概括地说，也适用于任何有生命形式的任何瞬间。这是因为，变异只有获得了某种重要意义，只有达到了一定的总体性时，才能导致新物种的产生，虽然如此，每一种生物还是时时刻刻都在发生着变异，这个过程连续不断，无法察觉。很明显，即使是我们现在听说的“突变”(mutation)，也只能当一系列看似不变的各代物种中都产生了孕育这种突变的过程（或者更确切地说，产生了一种成熟的过程）时，才有可能产生。在这个意义上，我们可以说：生命犹如意识一样，每一刻都在创造着某种东西。

但是，我们的全部智力都起而排斥这种关于绝对独创性的观念，排斥关于形式的不可预见性的思想。我们的智力是在生命进化中形成的，其根本功能就是指导我们的行为，就是为我们加诸事物的行动预做准备，就是预见一个既定情势之后可能产生的有利及不利事件。

所以说，智力从既定情势中本能地选择出来的东西，都与已知的东西相近；它寻找出这些东西，为的是运用其“同类相生”(like produces like)的原则。借助常识去预见未来就是如此。科学虽然最大限度地提高了这种能力的精密性和准确性，却并未改变其基本特性。如同日常知识一样，科学在研究事物的时候，仅仅关心其重复的那个侧面。尽管整体是全新的，科学却总是力图将整体分解为种种要素或方面，它们极近似于过去的复制品。科学只能在被假定为重复自身的对象范围内工作——换句话说，科学只能在(通过假定)被从真实时间的行动中抽取出来的对象范围内工作。一段历史的连续性瞬间里所有不能复归、无法逆转的东西，全都不在科学研究的范围之内。为了对这种不可复归性和不可逆转性有个概念，我们就必须与适应思考最基本要求的科学习惯决裂，必须对思维施以暴力，必须去对抗智力的天生偏爱。然而，那恰恰就是哲学的作用。

所以，虽然生命以不可预见形式的连续性创造在我们眼前展开，却对我们毫无效用；因为观念总是执著于那个形式，总是以为不可预见性和偶然性仅仅是表面现象，是我们自身无知的外部反映。据说：那些被感觉为连续历史的东西，将会分裂成一系列相继的状态。“那些使你产生全新状态的印象的东西，一经分解，就会成为一个个初级的事实，每一个都是已知事实的重复。被你叫做不可预见的形式的东西，只不过是旧有要素的新排列而已。那些初级原因作为整体已经决定了这种安排，它们本身就是以新的次序重复的旧有原因。了解这些要素，了解这些初级原因，就有可能预见作为其总合及结果的有生命形式。我们将现象的生物学方面分解为物理化学的因素，我们将越过(如果必要的话)生理学和化学本身；我们将从物质进展到分子，从分子进展到原子，从原子进展到微粒子；我们最终必定会进展到某种东西，它可以被看作类似于天文学中的太阳系。你若否认它，你就违背

了科学机械论的根本原则，你就是在武断地证实：有生命材料并不是由与其他材料相同的元素构成的。"我们的回答是：我们并不怀疑无机材料与有机材料的基本同一性。唯一的问题是，被我们称作生物的那些自然系统，是否必定就相似于科学从无机材料中切割出来的那些人工系统，是否就不应当将这些自然系统比做那个构成整个宇宙的自然系统。我由衷地赞成说生命是一种机制。但是，生命究竟是整个宇宙中被人为隔离出来的那些部分的机制，还是那个真正整体的机制呢？我们设想：那真正的整体很有可能就是一种不可分割的连续性。确切地说，我们从中切割出来的那些系统，因此根本就不是一个个部分；它们可能是对于整体的局部视角。所以，将这些局部视角放在一起，你甚至连开始重建整体都谈不上，正如即使将一个对象的一千个不同侧面的照片叠置起来，你也无法重建那个对象本身一样。对于生命，对于你竭力使之再度产生的物理化学现象，情况也是如此。毫无疑问，分析会将有机体的创造过程分解成数目不断增长的物理化学现象，而化学家和生理学家自然是除此之外，别无所求。但是，这并不意味着化学和生理学将理解生命的钥匙交给了我们。

弧线上极小的元素非常接近于直线。这个元素越小，它就越接近直线。在极端情况下，它既可以被看作弧线的一部分，也可以被看作直线的一部分，这由你决定，因为这个元素的每一个点都是与其切线(tangent)相同的一段弧线。与此相同，在任何一点和所有的点上，"生命力"(vitality)便是物理化学力的切线；不过，这些点其实只是一个头脑采取的一些观察点，这个头脑在生成那个圆弧的运动的各个瞬间上，想象出了一些停顿点。实际上，生命由物理化学元素构成，这就如同圆弧由直线构成一样。

一般地说，一门科学所能达到的最激进的进展，就是用全部结果去构成整体的一种新格局(scheme)，方法是根据与整体的关系，将这

些结果变成沿着一种运动持续性而不时采取的共时性不动视点。例如,这就是现代几何学与古代几何学的关系。古代几何学是纯静态的,它运用那些一成不变的图形;而现代几何学则研究函数的变化,换句话说,它研究描述图形的那种连续运动。毫无疑问,为了更加严谨,可以从数学过程中删除对运动的一切考察;但是,将运动引进图形的生成,这毕竟是现代数学的起源。我们相信:倘若生物学能像数学那样接近其对象,它与有机实体的物理化学的关系,本来可以变成现代数学被证明与古代几何学那样的关系。物理学和化学所研究的物质与分子全然表面化的移位,通过与内在生命运动(它是变形,而不是平行移位)的联系,就会变成相当于一个运动对象与其空间运动那样的关系了。况且,就我们的观察所及,我们从某个生命行动的确定范围过渡到它暗示出的物理化学事实,这个过程会近似于从函数过渡到其导数(derivative),从弧线方程(即生成圆弧的那个连续运动的规律)过渡到赋予圆弧共时性方向的切线方程。这样的一门科学将是一种研究变形的力学,对于它来说,我们研究平行移位的力学就将成为一种特殊情况,一种简化,一种在纯粹数量层次上的推测了。正如函数的无限性具有同样的差,这些函数也通过一个常数而相互区别,因此,正常生命行动的物理化学元素的整合也许只能决定那个行动的一个部分,即那个留给不确定性的部分。但是,这样的整合只能在梦中出现;我们也并不自称那个梦会变为现实。我们只是通过在尽可能广的范围内做出某种比较,力图表明我们的理论在哪些观点上与纯粹的机械论相一致,而两者的分歧又出现于何处。

然而,用无机体去模仿有机体,这也许非常有用。不仅化学家制造有机综合体,我们也已经成功地人工再造出了有机体某些事实的外表,例如间接细胞分裂和原生质循环。众所周知,细胞原生质影响细胞膜中的各种运动;另一方面,间接细胞分裂则要经过一些非常复杂

的手术，有些涉及细胞核，另一些涉及细胞质。这些手术将中心体一分为二，于是沿细胞核制造出了一小块外周组织。如此被分开的这两个中心体，吸附在丝状体受损的双重尾端（其中主要是原生细胞核），并与它们一起形成两个新的细胞核；围绕这些细胞核，构成了两个新的细胞，它们将替代前面的那个细胞。现在，至少一部分此类手术已经成功地模仿出了细胞的大致轮廓和外貌。将一些糖或者食盐磨成粉，并加入几滴存放很久的食油，再将一滴这样的混合物放到显微镜下观察，便可以看到一种泡沫状蜂窝结构，（根据某些理论）其形态与原生质的形态相仿，而其中发生的运动则与原生质循环极为相像。[10]在同样的泡沫结构中，若抽去一个蜂窝结构里的空气，便可以看到一个吸管的形成，它如同由细胞核分裂而形成的中心体周围的那些吸管。[11]即使是对单细胞有机体的外部运动（至少是变形虫的外部运动），有时也能从机械学的角度做出解释。一滴水中的变形虫的位置移动，就如同一个通风的房间里尘埃的来回运动。变形虫的团块物始终在吸收着周围水中包含的某些可溶物质，并向水中吐出某些其他物质；这些连续不断的交换，如同被滤纸隔开的两个容器之间的交换一样，会在这个小小的有机体周围创造出一个永远在变化的旋涡流。至于变形虫似乎形成的临时延伸或假足，却并不像受到周围媒介的吸力那样容易形成。[12]同样，我们也许会进而去解释纤毛虫用振动的纤毛做出的一些更复杂运动，不仅如此，其纤毛还可能仅仅是固定的假足。

然而，对此类解释和概说的价值，科学家们却颇为不以为然。化学家们已经指出，即使在器官中（他们并未扩大到有机体），科学迄今还并未重构出什么，而只有生命活动产生的废物；格外活跃的可塑材料一直无法形成综合体。当代最著名的自然学家之一已经强调：在被观察到的有生命组织现象中，存在两种对立的秩序，一种是“前进演化”（*anagenesis*），另一种是“倒退演化”（*katagenesis*）。前进演化能量

的作用,是通过吸收非有机物,将层次较低的能量提高到其应有水平。它们构成了机体组织。另一方面,生命的实际功能(当然是除了吸收、生长和繁殖之外的功能)则具有倒退演化的秩序,表现出了能量的衰退,而不表现能量的增长。物理化学所研究的,正是具有倒退演化秩序的事实——总之,就是研究已经死去的,而不研究活着的。[13]当然,对另外一类事实,则似乎无法进行物理化学分析,即使这些事实并不具有前进演化(就这个词的专门意义说)的性质,也是如此。至于对原生质外表的人工模仿,在原生质生物结构问题尚未解决时,应当在理论上赋予这个问题真正的重要意义吗?我们目前还远远无法以化学的方式合成原生质。最后,对变形虫的运动做出物理化学解释,不仅如此,对纤毛虫的行为做出物理化学的解释,在许多曾仔细观察过这些初级有机体的人看来,这似乎是不能成立的。甚至就在这些最低等的生命表现中,人们也发现了一种有效心理活动的踪迹。[14]但是,最具有启发性的事实是:对组织学现象的深入研究不是助长了、而是削弱了以物理和化学去解释一切的趋向。组织学家威尔逊(E. B. Wilson)在他那部殊堪嘉许的著作中,对细胞发育做出了如下的结论:"总的来说,对细胞的研究似乎扩大了、而不是缩小了(哪怕是)最低等的生命形式与无机界之间的距离。"[15]

总之,那些仅仅关心生物的功能活动的人,往往以为物理和化学会将解释生物过程的钥匙交给我们。[16]实际上,它们研究的,主要是生物内不断被重复的那些现象,即化学曲颈瓶里发生的现象。在某种程度上,这就是生理学何以带有机械论趋向的原因。与此相反,那些将注意力集中于生命组织的微观结构、集中于其起源与进化的人,则既有组织学家,也有胚胎发生学家,他们不仅对曲颈瓶里的现象感兴趣,而且对曲颈瓶本身感兴趣。他们发现:这个曲颈瓶通过一系列真正构成了一段历史的、独一无二的行动,创造出了它自身的形式。因

此，组织学家、胚胎发生学家和自然学家，对于生命活动的物理化学特征的相信程度，远远不及生理学家那样毫无保留。

实际上，无论是这两种理论中的哪一种，无论是肯定还是否定以化学方法制造初级有机体的可能性，全都不能宣布说实验具有权威性。它们都无法去证实。由于科学尚未向有生命物质的化学合成迈进一步，前一种理论便无法得到证实；而由于没有一种方式能通过实验证明一个事实的不可能性，第二种理论也无法得到证实。但我们认为：生物（即一个被自然封闭起来的系统）与被我们的科学隔离出来的那些系统并不相似；我们已经从理论上阐明了我们这种见解的理由。我们懂得，对于变形虫之类的初等有机体来说，这些理由并不那么有力，因为变形虫几乎不进化。不过，我们若考察那些经历了变形的规则循环的复杂有机体，那些理由的说服力便增加了。生物越是带有绵延的印记，有机体与纯机械结构的区别就越是明显，绵延仅仅在纯机械结构表面掠过，却并不穿透它。将绵延用于整体生命的进化，从这种进化构成的最低等生命形式，直到维系这种进化的有生命材料的结合与连续，即一个不可分割的单一历史，在这种情况下，上述理由的说服力表现得最为鲜明。从这样的观点看，进化论的假定与机械论的生命概念，似乎并不像普遍认为的那样相近。当然，对于这种机械论概念，我们尚未提出数学上的最后反驳。不过，我们从对真实时间的考察中得出的反驳，在我们看来也是唯一能够成立的反驳，它越是变得更严密而令人信服，进化论的假定就越是显得更加坦率。我们不得不更多地讨论这一点，不过，让我们首先更清楚地说明我们正在准备讨论的生命这个概念。

我们说，对被我们的思维从整体中人工分离出来的那些系统，机械论的解释是适用的。但是，对整体本身，对这个整体所包含的、似乎模仿了整体的那些系统，我们却不能 *a priori*（先验地）承认它们能够

从机械论的角度加以解释，因为倘若那样解释，时间便会毫无用途，即使是非真实的时间，也一无所用。实际上，机械论解释的本质就在于：将未来与过去视为当前的一些可以计算出来的函数，因而宣布一切都是既定的。根据这种假定，在能够进行这种计算的超人智力看来，只需瞥一眼，过去、当前和未来便能一目了然。诚然，相信机械论解释具有普遍性和完美客观性的科学家们，无论是有意识的还是无意识的，全都根据此类假定来行事。拉普拉斯(Laplace)以最高的精确性明确阐述了这样的假定："一种智力若在既定瞬间知道赋予自然生命活力的全部力量，知道构成自然的生物的各方面情势——假定这里说的那种智力极为广大，因而能够对这些资料进行分析——那么，它就能够把握一个公式，这个公式和宇宙中一些最大天体的运动和最微小原子的运动的公式相同：对于这种智力来说，不存在任何不确定的东西，而未来则如同过去一样，也会被它看得一清二楚。"[17]杜·布瓦－雷蒙德(Du Bois-Reymond)说："我们可以想象对于自然的知识达到了一个点，在这个点上，世界的普遍过程有可能用一个数学公式表示出来，用一种共时性微分方程的巨大系统表示出来，由此可以计算出每个瞬间里世界上每个原子的位置、方向和速度。"[18]赫胥黎(Huxley)以更具体的形式表述了同样的思想："整个世界，有生命的世界和无生命的世界，都是构成宇宙原始星云的各种分子的力量按照确定的规律彼此相互作用的结果，进化的这个基本前提若是正确的，那我们也照样能够确定：现存世界预先就潜藏于宇宙蒸气中，而足够的智力则能依照关于那种蒸气分子特征的知识，预言一八九六年大不列颠动物群的情况，其准确度如同说到一个寒冷的冬天人们呼出的水蒸气一般。"在这种学说里，时间依然被提及：虽然人们说出了这个词，想的却并非时间。这是因为，这里的时间已经丧失了效力，倘若说它做了什么，那它就是"无"(nothing)。激进机械论(radical mechanism)意味着一种形而

上学，其中，真实的整体完全以永恒性（eternity）作为基本条件；其中，事物明显的绵延仅仅表示思维的一种弱点，即无法在同一时刻知道一切。但是，对于我们的意识（换句话说，即对于我们最无可争辩的经验）来说，绵延却与此颇为不同。我们将绵延知觉为一股我们无法逆它而行的水流。它是我们存在的基础，我们还感觉到：它是我们生存的这个世界的根本实质。在我们眼前昭示一种普遍性数学令人目眩的前景，这毫无用途；因为我们不能为了满足一种系统的要求而牺牲经验。这就是我们不接受激进机械论的理由。

然而，激进目的论（radical finalism）也由于同样的理由而照样不能被接受。极端形式的前定论（teleology）学说，例如我们在莱布尼兹（Leibniz）[19]学说里看到的那样，意味着物体与生命只是实现了一个预先安排的规划。但是，倘若一切都能够被预见，倘若宇宙中不存在任何发明与创造，那么，时间便又成了无用的东西。正像在机械论的假定中一样，目的论也假定一切都是既定的。如此被理解的目的论其实只是逆反的机械论。它来自同样的推论，而仅有一点不同，即在我们的有限智力沿着连续事物的运动里（其连续性被缩减为单纯的外表），目的论在我们前面（而不是后面）举起了一盏被它称为向导的明灯。它将未来的吸引力替换成了过去的推动力。但是，连续仍旧是一种纯然的外表，如同运动本身一样。在莱布尼兹的学说里，时间被减弱成了一种令人困惑的知觉，这种知觉与人所处的位置相关，对于位于事物中心的头脑，这种知觉会像一团升腾的迷雾那样消散。

但是，目的论也像机械论一样，并不是一种具有严格纲领的学说。它容许我们随心所欲的变通。机械论哲学既可以被采用，也可以被放弃：倘若最小的尘埃由于偏离了机械论预见的路径，显示出了最起码的自发性，那就必须放弃这种哲学。相反，那种关于终极原因的学说却永远不会被明确地驳倒。倘若它的一种形式被否定了，它又会采取

另外一种形式。它本质上属于心理学的原理极具灵活性。它的范围可以扩展，因而使它带有综合性，以致只要你拒绝纯粹机械论，便立即会接受目的论的什么东西。因此，我们将在本书中阐述的理论，必将在一定程度上带有目的论的色彩。因此、确切地表明我们准备接受目的论的哪些东西、放弃其中的哪些东西，便十分重要了。

我们首先要说明：在我们看来，将莱布尼兹的目的论打破为无数的碎片，使之变得比较浅显，这种做法是向错误的方向迈进了一步。然而，这正是目的论学说的趋向。它充分理解到：倘若说，作为整体的宇宙是某个计划的实现，这无法从经验的角度加以证实；那么，甚至仅仅在有机界，要证实全部的和谐性也几乎并不容易多少：事实将同样雄辩地证实相反的东西。大自然将生物放置在一起，而它们彼此并不和谐。她在每一处呈现出秩序的地方同时呈现出无序，在呈现出进化的地方同时呈现出退化。但是，尽管无论是材料的整体还是生命的整体都无法证实目的性，目的论者仍然说：分别从每个有机体的角度看，目的性难道不符合事实吗？在有机体的各个组成部分当中，不是存在着惊人的劳动分工吗？不是存在着奇迹般的一致性吗？无限的复杂中不是存在着完美的秩序吗？每个生物难道不是实现了其本质中固有的计划吗？——从根本上说，这种理论就在于将目的性的原初概念打破为零星碎片。它不接受（确切地说，它嘲笑）关于外部的目的性的思想，按照这种思想，生物是根据相互间的关系而排定的：它假定青草是为了让牛吃掉，羊是为了让狼吃掉——这一切都被认为是荒谬的。但我们又听说，存在一种内部的目的性：每种生物都是为了其自身而造成的，其各个组成部分都为了整体的最大利益而共同协力，为了实现这个目的，这个整体的各个组成部分被明智地组织在了一起。这就是早已被视为经典的目的性的概念。目的论已经缩小到了一个点上，即它从来不在同一个时间内包含一个以上的生物。通过缩小自身，目

的论大概会以为自己会少暴露一些遭受攻击的表面。

实际情况是,这样做大大增加了目的论的受攻击之处。我们的理论尽管也许显得激进,但是,目的性仍旧要么就是外部的,要么就根本不存在。

让我们考察一下最复杂、最和谐的有机体吧。据说,一切元素都为了整体的最大利益而共同协力。这再好不过,然而,我们不要忘记:这些元素中的每一个,其自身都可能是个处于某种情况之下的有机体;使这个小有机体的存在从属于那个大有机体的生命时,我们承认外部目的性的原则。所以,"目的性永远是内部的"这种思想是一种不攻自破的概念。一个有机体由各种组织构成,其中的各个组织都为其自身而活着。构成这些组织的各个细胞也具有一定的独立性。严格地说,倘若个体的所有元素完成了从属于个体本身的过程,我们便有可能认为它们并非有机体,有可能将有机体这个名称仅仅留给该个体,并且有可能仅仅分辨出外部的目的性了。但人人都知道:这些元素可能具有真正的自治性。不必说噬菌细胞(*phagocytes*),其独立性发展到攻击滋养它的有机体的程度;也不必说胚芽细胞,它沿着体壁细胞之外具有自己的生命;只要提到再生(regeneration)现象就够了:一个元素或者一组元素突然显示出(无论其正常空间和功能何等有限)它偶尔能够超越它们;在某些情况之下,它甚至可能被看作整体的等同物。

这里存在着种种活力论(vitalism)的障碍。我们不应当像常人那样责难这些理论,不应当用问题本身来回答问题:"活力原则"可能的确解释不了什么问题,但它至少是为我们的无知贴上的标签,当机械论诱使我们忽略那种无知时,它能提醒我们时时记住这一点。[20]但是,由下面的事实表达活力论的观点却十分困难:在自然界里,既不存在纯粹的外部目的性,也不存在绝对清晰的个体性。构成个体的有机

元素自身就具备一定的个体性，倘若个体自称具有自己的活力原则，那每个个体也都会要求这种原则。不过，在另一方面，个体本身的独立却并不充分，并不足以完全脱离其他物体，并不足以使我们将“活力原则”赋予它本身。在一切有机体当中，高级脊椎动物这样的有机体最具个体性。然而，高级脊椎动物只是由一个作为其母体一部分的卵子和一个属于其父体的精子发育而成的；而卵(即受精卵)则是两个祖先之间的连接环节，因为它同时具备先辈的两种性质；我们若是考虑到这一点，就能够懂得：每一单个的有机体，甚至人的有机体，只不过都是由其父母联合体的萌芽发展而成的。那么，个体的活力原则究竟起于何处、终于何处呢？我们将被一步步地带回去，一直到达个体最遥远的祖先：我们将发现该个体与这些祖先相一致，与原生质胶状物的那一小块物质相一致，而原生质胶状物大概是生命系谱之树的根本。在一定程度上，作为面对这个原始祖先的个体，它也与该祖先不同方向的全部后代相一致。在这个意义上，可以说每一个体都始终由看不见的连结与生物的总体相联合。因此，试图将目的性限制在生物的个体性上，这是毫无作用的。倘若生命世界存在目的性，那这种目的性就包括一个个体所拥有的全部生命。毫无疑问，每一个体都拥有的这种生命，呈现出许多裂缝和不连贯性，它依然不属于能由数学计算的一个生命，无法允许每个生物被个体化到某种程度。不过，它毕竟形成了单一的整体。或者是彻底否定目的性，或者是提出一种假说，它不但将有机体的各个部分与有机体本身协调起来，而且将每个生物与其他一切生物的集合整体协调起来，我们必须在这两者之间做出选择。

将目的性碾成粉末，这也不会使它更容易为人所接受。我们应当全部否定有关生命固有的目的性这个假定，否则，对这个概念就必须进行处理，而这种处理与将它碾成粉末极为不同。

激进目的论的错误，如同激进机械论一样，在于过分扩大了我们智力的某些天然概念的应用范围。最初，我们仅仅为了行动才思考。我们的智力被注入行动的模型中。一俟行动成为必然，沉思便是奢侈。现在，为了行动，我们从筹划一个目的入手；我们先拟订一个计划，然后继续拟订实行该计划机制的细节。我们只有知道自己能以何为依据，才有可能进行上述的第二步操作。因此，我们必须设法从自然当中吸取那些相似的东西，它们能使我们预见未来。所以，无论是否有意识，我们都必定要利用因果性(causality)的规律。不仅如此，我们头脑里有效因果性的思想越是敏锐，这种思想就越是会以数学因果性的形式出现。由于这种规划表达了更严格的必然性，因而更具有数学依据。正因为如此，我们只要顺从我们思维的倾向而成为数学家便可以了。但另一方面，这种天然的数学，却不过是我们意识的一种顺从习惯底下僵硬的无意识架构而已，这种习惯总是将同样的原因与同样的结果联系在一起；而这种习惯的目的，通常是指导由意图激发的行动，或者说，是指导与旨在一种模式的重构相结合的那些运动(这两种说法的意思相同)。我们天生就是几何学家，同样，我们也是天生的艺匠(artisan)；而我们之所以是几何学家，完全因为我们是艺匠。因此，人类的智力是为了满足人类行动的需要而形成的，就这个意义而言，这种智力同时进行着规划、计算、调整符合目的的手段、设想越来越多的几何形式的各种机制。无论是将自然看作一台受制于数学规律的出色机器，还是将它看作一个计划的实现，看待自然的这两种方式都仅仅是两种思维趋向的结果，这两种趋向相互补充，并且具有共同的根源，即生命的必然性。

基于这个原因，激进目的论的许多观点都极为接近激进机械论。这两种学说都不愿看到：在事物的总体进程中(或者更简单地说，在生

命的发展过程中)存在不可预见的形式创造。在考察现实的时候,机械论仅仅关心具有相似性的方面或重复的方面。因此,它受制于一条规律,即自然中仅仅存在"同类相生"。越是强调机械论里的几何学,机械论就越是不能承认有什么东西是被创造出来的,即使是纯粹的形式,也是如此。于是,由于我们是几何学家,我们便拒绝那些不可预见的东西。诚然,我们的确也会接受它们,因为我们也是艺匠,因为艺术的生命就是创造,因为艺术意味着一种潜在信念,即天性的自发。但是,无关利害的艺术却如同沉思那样,乃是一种奢侈。我们在成为艺术家的很久之前,便已经是艺匠了;而一切制造无论何等粗糙,全都依赖于相似性和重复,这就像作为其支点的自然几何学一样。制造以其准备复制的东西为模型;即使是发明,也是以(或者它自认为是以)重新组合各种已知元素为依据。制造的原理是"我们必须使同类相生"。一句话,严格运用目的性原理,正如严格运用机械因果关系的原理一样,引导出了"一切都是已知的"这个结论。这两种原理分别用自己的语言表达了同一个意思,因为它们是对同一个需要做出的反应。

这又成为它们抛弃时间的原因。真正的绵延一步步地吞噬着事物,在那些事物上留下自己的齿痕。倘若一切事物都是即时的,倘若一切事物都在内部变化,那么,同一个具体现实便绝不会再度出现。因此,只有抽象的重复才是可能的:被重复的只是我们感觉的某些侧面,尤其是我们智力的某些侧面,它们从现实中凸现出来,而这正是由于我们的行动(我们智力的全部努力都指向行动)只有在重复中才能活动。因此,智力便不顾时间的虚象,而集中于那些重复的东西,专注于将相同的东西密切相连的工作了。它不喜欢流动的东西,它将接触到的一切都加以固化。我们并不思考真正的时间,然而我们却生活着真正的时间,因为生命超越智力。我们对自身在进化的感觉,我们对纯粹绵延中一切事物都在进化的感觉,就是在智力概念周围形成那种

(被恰当地称作)消退到黑暗中的模糊边缘。机械论和目的论都仅仅考虑在中央闪耀的明亮核心。它们忘记了:这个核心乃是由其余部分凝缩而成的;它们忘记了:必须使用整体,既要使用那些流动的东西,也要使用被凝聚的东西以外的那些东西,才能把握生命的内在运动。

的确,那种边缘若是存在,无论它何等纤细,何等朦胧,都比它围绕的明亮核心更具有哲学上的重要意义。这是因为,正是它的当前表现,使我们确认了那核心是个核心,确认了 纯粹智力是一种经过凝聚的更广泛力量的缩略形式。并且,正因为这种模糊的直觉对指导我们针对事物的行动(这种行动仅仅发生在现实的表层)毫无帮助,我们就可能设想它不仅可以作用于表层,而且可以作用于表层下面。

我们一旦走出激进机械论和激进目的论桎梏我们思想的种种包围,真实就像某种新事物的不间断喷泉涌现了出来,它刚刚造成当前,便立即降落到过去;在这一确定时刻,它被智力扫视,而智力的双眼永远向后观望。这已经是我们内在生命的状况了。对于我们的每个行动,我们会很容易地发现它前面的行动,从某种意义上说,这个行动就是其先前行动机械作用的结果。我们同样可以说:每个行动都是一个意图的实现。从这个意义上说,在我们行为的演进过程中,机械作用无处不在,目的性也无处不在。然而,我们的行动若涉及我们的个性,若真正是我们的行动,那它就是不可预见的,纵使其先前行动在这个行动被完成时解释了它,也是如此。并且,尽管这个行动实现了一个意图,但它作为当前和新的现实,却不同于那个意图,面除了再度开始或重新安排过去之外,那个意图从来都不指向其他任何目的。所以说,(这里的)机械论和目的论只是我们行为的外部视角。它们吸收了我们行为的智力性。但是,我们的行为在它们之间滑动,并且延伸得更远。这仍然不是说自由行动是无常善变、毫无道理的。任意的行为,就是在两个或两个以上的现成解决方案中间摇摆不定,而最终选

择其中之一。这种行为根本不是真正成熟的内心状态，根本不是真正的演化。它只是屈从了模仿智力机制的意志——无论这个论断显得何等似非而是，它都是如此。与此相反，一个真正属于我们自己的行为，则属于一种并不试图伪造现实的意志，这种意志始终保持自身（换句话说，它始终在演进发展），逐步成熟，发展为行动，而智力将能够把这些行动无限地分解为无法察觉的种种元素，却从未达到过这个目标。自由行动与这种观念毫无共同之处，而其“合理性”（rationality）却必须由这种非通约性（incommensurability）来界定，这种性质任由我们在其中发明随便多少不可理解性。这就是我们自身进化的特征；不用说，这也是生命进化的特征。

我们的理性冒失妄为，积习难改，竟然以为自己根据天生的或争得的、先天的或习得的权利，已经具备了了解真理所需要的全部基本要素。即使如此，它也承认：它并不了解呈现在它前面的对象；它相信自己的无知仅仅在于：它不知道其久负盛名的分类表中，哪一张表适用于这个新的对象。我们应当将这个新对象放进哪个准备拉开的抽屉里呢？我们应当给它穿上哪件已经裁好的服装呢？是这个，还是那个，抑或是另外一个呢？而“这个”、“那个”以及“另外一个”，则全都总是些已经被想象出来、已经被知道了的东西。我们必须为新对象创造出新概念，也许是必须为它创造出一种新的思维方式，这种念头使我们深感不快。然而，哲学史明明存在，它向我们表明了各种体系之间的永恒冲突，表明了不可能令人满意地给真实穿上我们现成概念的成衣，表明了制造衡量尺度的必要性。但是，我们的理性却并不走向这个极端，而是怀着自豪的谦逊，一劳永逸地宣布说，它仅仅涉及相对的东西，而绝对的东西则不在它的范围之内。这番事先声明，使它能毫不踌躇地运用其习惯的思考方式，因此，它以不接触绝对为借口，对一切做出绝对的判断。柏拉图（Plato）第一个建立了“要了解真实就是找

到其理式”的理论，换句话说：要了解真实，就是要将它强行装入事先存在、为我们随意支配的框架——仿佛我们生来就具备普遍知识一样。然而，对于人类的智力，这个信念却是十分自然的，实际上，它总是在确定应当将新对象列在哪个先前已有的标题下面；可以说，在某种意义上，我们全都是天生的柏拉图主义者。

这种方式的不足之处，没有任何地方表现得比在种种生命理论中更加明显。在向着作为一般的脊椎动物的演化过程中，在向着作为特殊的人类及智力的演化过程中，倘若生命已经不得不在中途放弃了许多不适应这种特殊组织样式的元素，不得不(像我们将要表明的那样)将这些元素交给其他一些发展线路，那么，我们必定会再度发现、必定要将其与严格意义上的智力重新结合起来、以便把握生命活动的真正性质的东西，不是别的，而正是这些元素的全部。在这个过程中，我们将有可能获得朦胧直觉边缘的帮助，它围绕在我们明确的(即智力的)表现(representation)周围。这是因为，这种无用的边缘是演化原理的一部分，它并未缩减成我们组织的特定形式，而是不请自来、毫无必要地处在这个形式的周围；舍此它又能是什么呢？当然，正是在这里，我们必须寻找一些暗示，以扩展我们思想的智力形式；我们应当从这里吸取必要的冲动(impetus)，以便提高我们自己。形成有关生命整体的概念，这不可能是将一些简单的概念结合起来，而生命本身在其进化过程中已经将这些简单概念留在了后面。局部怎能等于整体？内容怎能等于形式？生命运作的副产品又怎能等于运作本身呢？然而，当我们将生命定义为“从同质性向异质性的过渡”时，或者当我们用从并置智力断片中得来的任何其他概念去界定生命时，这就是我们的错觉。我们将自己置于进化达到成熟的某个点上——那无疑是个主要的点，但不是唯一的点；在这个点上，我们甚至并不需要保留全部的发现，因为在智力中，我们只保留一两个可以自我表达的概念；而正是这

个局部的局部，却被我们宣布为整体的表现，宣布为某种确实超越了具体整体的东西的表现，即(这个“整体”仅仅是其当前状态的)进化运动的表现！实际情况是：要表现进化运动的真正性质，全部的智力应当并不算多——不，应当说还嫌不够。我们还必须为它补充进化的其他一切终结点。我们必须将这些变化多端、多种多样的元素看作许许多多的摘要，它们以其最粗陋的形式出现(至少是曾经以这种形式出现过)，它们相互补充。只有到了这个时候，我们才有可能对进化运动的真正性质略有感觉。即使是在这个时候，我们也无法彻底把握它，因为我们还是只能把握已经进化了的东西(它是进化的结果)，而无法把握进化本身，因为它是产生结果的行动。

这就是我们正要讨论的生命哲学。它宣布自己要超越机械论和目的论。但是，我们在开始时已经说过，这种生命哲学更接近目的论，而不是更接近机械论。深入讨论这一点，更精确地表明这种生命哲学与目的论的异同，这想必不会出什么差错。

我们的哲学近似于激进目的论，但其形式较为模糊。这种哲学将有机界表述为一个和谐的整体。但是，这种和谐远非它被宣布的那样完美无缺。它允许众多的不谐和，因为每个物种，甚至每一个体，全都仅仅保留着某些冲动，这些冲动来自普遍的生命冲动(vital impulsion)，全都具有为其自身利益而运用这种能量的趋向。其中包含着适应(adaptation)。因此，各个物种及个体全都仅仅考虑它们自己——由此便有可能产生与其他生命形式之间的冲突。所以说，其实并不存在和谐；和谐只是原则上存在；这就是说，原始冲动是一种共同的冲动，我们向生命之流追溯得越高，不同趋向就越是会显得相互补充。因此，一条大街拐角的风虽然分成了不同的方向，但它们全都是同一阵风。和谐，或者更确切地说是“互补性”(complementarity)，只有在群体中才能被揭示，只有在趋向中、而不是在状态中，才能被揭示。尤其

要指出的一点(也是一直被目的论严重误解的一点)是:与其说和谐位于我们前面,不如说它位于我们后面。这恰恰就是因为和谐与冲动相一致,而并不与共同的渴望相一致。试图给生命标上一个终点(就这个字对于人类的意义说),这将毫无用途。言及一个终点,就是设想了一个事先存在、有待于实现的模式。因此,设想一个终点,也就是假定一切都是既定的,就是假定从当前里能够读出未来。设想一个终点,就是认为生命的整体性运动也像我们的智力那样,而后者的运作不过是对生命静止的、片断的观察,因而当然位于时间之外。与此相反,生命却在时间中进展和延续。当我们走过了一段路以后,我们当然能够回顾它,标出它的方向,用心理学术语记下这种情况,而将它说成是在追寻终点。我们就应当如此进行自我表达。然而,对于将要被走过的路,人类的大脑却可能一无所知,因为那条路是被将要走在上面的行动 *pari passu*(同步地)创造出来的,它除了是这个行动本身的方向之外,什么都不是。因此,在每个瞬间,进化都必定要承认一种心理学解释,从我们的角度看,这是最佳的解释;不过,这种解释除了在反思时以外,既没有任何价值,甚至也没有任何意义。目的论的解释(例如我们将要提出的那种)绝不应当被看作对未来的预期。它是参照当前而观察过去的一种特定样式。一句话,目的性经典概念的推论既嫌过多,又嫌过少,既过分宽泛,又过分狭窄。在用智力解释生命时,它过多地限制了生命的意义:智力(至少是我们在自己身上发现的智力)在发展过程中已经被进化所形成;它被从某种更大的东西上切割了下来,或者说,它只是一种投射(projection),是具有起伏及深度的真实的某个层次所必需的投射。真正的目的论应当重构的,或者说,(若是可能)应当一次性地观察到的,正是这种更带综合性的真实。但在另一方面,将相似的东西连接起来,观察到并且制造出重复,这种机能却超越了智力,正是因为如此,这个真实才无疑是创造性的真实;换句话

说，这个真实在其种种效应里扩张并且超越了其自身的存在。因此，这些效应就不是事先赋予它的，所以它就无法将它们视为终点，尽管这些效应一旦产生，就容许对它们做出合理的解释，正如那些再现了模型的物品容许对它们做出合理解释那样。总之，终极原因的理论若是将自己局限于将智力归因于自然，那它走得还不够远；而它若是假定当前里存在以意念形式出现的、事先存在的未来，它又走得太远了。而第二种理论（它错在过分）来自第一种（它错在欠缺）。我们必须以更带综合性的真实，去替换严格意义上的智力，而对于更带综合性的真实，智力不过是一种摘要而已。因此，未来就显现为过去向当前中的扩展：当前中并不包含以被表现的终点的形式出现的未来。而未来一经实现，就会对当前做出解释，当前也将对它做出解释，甚至会做出更多解释；必须尽量将未来看作一个终点，不仅如此，还必须尽量将它看成一种结果。我们的智力有权从其习惯的角度去抽象地考察未来，因为智力本身就是对其存在原因的一种抽象观察。

的确，这样一来，原因便似乎不在我们的把握之内了。生命目的论已经逃避了一切精确的确证。倘若我们超出了它的某个方向，又会如何呢？实际上，我们离开本题，做了一番必要的讨论之后，又在这里回到了被我们视作根本的那个问题上：事实能够证明机械论的不足吗？我们说，只有坦诚地接受进化论的假定，才有可能证实这一点。我们现在必须表明，倘若机械论不足以说明进化，那么，证明这种不足的办法，就不是停留在目的性的经典概念上，更不是将它浓缩或者稀释，恰恰相反，而是更前进一步。

让我们立即指出我们的证实的原则。我们谈及生命时说：生命从起源开始，就是同一个冲动的延续，它分成了各种不同的进化路线。通过一系列的增添，一些东西成长发展起来，而这些增添就是许许多多的创造。这种发展造成了各种趋向的分离，这些趋向若是不变得互

不相容，其成长就不能超出某个点。严格地说，任何东西都无法阻止我们去想象：生命的进化有可能通过分布于数千个世代中的一系列变形，发生在一个单一的个体上。要么，不是单一的个体，也可以假定任何数目的个体，它们彼此相继，形成以由低到高的直线发展序列。在这两种情况下，进化都将(可以说)仅仅具有一个维度(dimension)。但是，进化实际上出现在数百万的个体上，发生在各个不同的线路上，每条线路都结束于一个岔口，而从这个岔口又放射出一些新的路径，如此发展，乃至无穷。我们的假定若是正确的，沿着这些不同道路运作的基本原因若是属于心理学方面的，那这些原因就必定保留了某些共同的东西，尽管它们的结果并不相同，这就如同久别的校友都保留着对童年时期的同样记忆一样。道路可能分岔或者分出旁支，一些分散的元素可能会沿着这些支路、按照独立的方式发展，尽管如此，使各个部分的运动得以继续的，依然是整体的原始冲动。所以，整体的某些东西必定一直存在于各个部分当中；而这种共同元素会以某种方式被我们看清，也许正是极不相同的有机体中呈现出相同的器官，使我们看清了这些共同的元素。例如，假定机械论的解释是正确的：那么，进化就必定通过一系列彼此相加的事件而发生，每个新的事件若是有利于当前生命体所表现的那些先前有利事件的总和，那它就会被选择而保留下来。将两个截然不同的事件系列加在一起，使两种截然不同的进化将达到近似的结果，这如何可能呢？两条进化路线的差别越大，偶然的外部影响、或者偶然的内部变动在它们上面造就同样器官构造的可能性就越小，倘若产生分支时根本不存在这种器官，那就尤其如此。但是，与此相反，按照我们这样的假定，两个产物之间的这种相似性却是很自然的：甚至在最新的通道里，冲动中也存在某种得自源头的东西。因此，纯粹机械论将是可以驳倒的，而目的性(在我们理解的特定意义上)若能证明在进化的不同路线上，生命可能制造出相似的

器官和不相似的手段，那么它将在某个特定方面得到证实。而证据的说服力，将与如此选择出来的路线的差异性、与在它们当中发现的相似结构的复杂性形成正比。

可以说，结构的相似，乃是由于生命演化总体条件的相同；而这些永久性的外部条件，会使构成这种或那种器官的种种力量朝同样的方向发展，尽管短暂易变的外部影响和偶然的内部变化是多种多样的。当然，我们并非没有看到“适应”这个概念在当今科学中所发挥的作用。生物学家对这个概念的利用自然各有不同。有人认为，外部条件能够通过在有生命物质中引起的物理化学变动，使有机体以直接的方式朝一个明确的方向变化；例如，这就是埃莫尔（Eimer）提出的假说。另一些人则更忠实于达尔文主义的精神，他们相信：条件的影响只是间接地发挥作用，在生存竞争中，这些影响有利于某些物种的代表，这些物种的产生机会已经最佳地适应了环境。换句话说，一些物种认为外部条件的影响是积极的，因而说它们确实引发了变异（variation），而与此同时，其他的物种却说这些条件仅仅具有消极的影响，因而只能消除变异。但在这两种情况下，外部条件都被假定为能使有机体对其环境做出精确的调整。因此，这两种人都试图用对相似条件的适应去机械地解释结构的相似性，而结构的相似性正是我们反对机械论的最有力论据。所以，在进一步讨论细节之前，我们必须立即总体地指出：为什么我们认为用“适应”做解释尚不够充分。

我们首先要指出：在上面的两个假定里，后一个是唯一不模棱两可的假定。自动淘汰不适者的适应过程，达尔文主义的这个思想既简单，又明确。不过，这个思想认为制约进化的外部原因仅仅具有消极的影响，正因为如此，它在解释复杂器官（例如我们马上就要着手考察的那些器官）的进化和（可以说）由低向高的直线发展时便困难重重。两条截然不同的进化路线上的两种极为复杂的器官，却具有相似的结

构，在解释这一点时，这个思想遇到的困难简直不知要大多少！偶然变异(accidental variation)无论多么微小，都意味着大量物理化学微小原因的作用。因此，偶然变异的积累(例如必然产生复杂结构的那种积累)就必定要求几乎无数种无限小的原因共同发挥作用。这些原因完全是偶然的，处在时空的不同点上，它们何以会以同样的次序重现出同样的东西呢？谁都不会认为会出现这种情况，而达尔文主义者本身也仅仅会主张：相同结果也可能来自不同的原因；要到达同一个地点，有不止一条路可走。可是，我们绝不能上一个比喻的当。那个到达了的地方，并不会给出通向它的路途的形式；而一个有机结构，却恰恰是进化为了达到它而必须经历的那些微小区别的累积。解决这部分问题时，生存竞争与自然选择可能毫无用处，因为我们这里关心的，并非已经死亡的东西，而我们不得不考察的，是那些已经存活下来的东西。现在我们看到：通过结果的逐渐积累，进化的各个独立路线上已经形成了相同的结构。以偶然的次序出现的那些偶然原因，何以能被假定为反复地造成同样的后果、何以能被假定为数目无限的原因和无限复杂的结果呢？

机械论的原理是“同样的原因产生同样的结果”。当然，这个原理并不总是意味着同样的结果必定来自同样的原因；但在特殊情况下，它确实会包含这种影响力；这种特殊情况就是：那些原因在其造成的结果中依然可以见到，并且确实成了构成结果的要素。两个步行者从不同地点出发，随意游逛，而最终居然相遇了，这也绝非怪事。不过，在他们的全部行程中，他们居然会描出两条能够精确地相互重合的弧线，这完全是不可能的事情。那些路线越是复杂，这种未必可能性(improbability)就越大；倘若那些曲曲折折的路线无限复杂，那就成为不可能性(impossibility)了。在一个器官里，数千个不同的细胞按照确定的次序排列着，而这些细胞本身全都是某种有机体，与器官的复杂

性相比,那曲折路线的复杂性又算得了什么呢?

那么,让我们转到另外一个假定,看看它如何解决这个难题。这个假定说:适应并不仅仅是淘汰不适应者;正是由于外部条件的积极影响,有机体才塑造了其自身的形式。这一次,相似的结果可以解释为来自相似的原因了。显然,我们应当坚持纯粹机械论。不过,我们若是仔细观察,就会看到:这不过是字面上的解释;我们再次上了词句的当;这种答案的机巧就在于:在同一时间内,将"适应"这个术语理解为截然不同的两种意义。

我若是向同一个杯子里轮流倒入水和酒,这两种液体就会具有同样的形式,而形式的相同性便源自内容对容器适应的相同性。这里,"适应"的确意味着机械的调整。其理由是:明显存在着材料使自身去适应的那个形式,它是现成的,它已经将自身的形状强加在材料上了。然而,有机体适应它不得不生存于其中的环境,其中事先存在、等待着材料的那个形式又在哪里呢?环境不是可以向其中注入生命的模具,不能让生命去采用其形式:一个比喻的确很可能使人们看不清这一点。形式尚未出现,生命必须为自己创造出一个形式,这个形式应当与为它造就的环境相适应。生命将不得不最充分地利用这些环境,抵消其不利,而利用其优势——一句话,就是建立与外部行动不同的机能,对外部行动做出反应。这样的适应不是重复(repeating),而是回应(replying),是一种迥然不同的东西。倘若说依然存在着"适应",那它的含义就是:你可以用这个术语表示(例如)一道几何题与条件相适应的解。我承认,如此理解的"适应"的确说明了不同进化过程产生相似形式的原因:相同的题当然要求相同的解。但这样一来,就必须如同求几何题的解那样,引入一种智力活动,或者至少引入一种发挥同样作用的原因。这就是再度引进目的性,而这一次,目的性却比以往更加充满了人神合一的(anthropomorphic)要素。总之,适应若是被动

的，若是在环境赋予模具的起伏上的纯粹重复，它就无法造就任何试图使它造就的东西；而适应若是主动的，若是能针对条件提出的问题得出经过计算的解，以此做出回应，那它就超过了我们最初指定的方向（在我们看来，它走得太远了）。然而，实际情况是：在“适应”的这两种含义之间，存在一条秘密通道；每当你运用它的第二种含义、而马上就要被当场拿获（*flagrante delicto*）时，这条秘密通道就是你的逃脱之路。其实，服务于通常的科学实践的，正是第二种含义；但是，通常提供其哲学的，却正是第一种含义。你将一切特殊意义上的适应过程说成是有机体做出的一种努力，其目的在于建立一种能最大限度地利用外部环境的机能：于是，你就将一般意义上的适应说成是一种没有倾向性的材料被动接受的、来自环境的真正印记。

我们还是举例说明吧。这里，首先总体地比较一下植物与动物，这将是很有意思的。植物与动物在性别方向上完成了平行的进化，这不能不使人感到惊异。在高等植物和动物当中，这种受胎作用本身是相同的，因为它（在植物和动物身上）就是两个细胞核的结合，在结合之前，它们的特征和构造不同，而一经结合，便立即变为彼此相同；不仅如此，而且双方性元素的准备也都在相似的条件下进行：从本质上看，这个准备就是减少染色体的数量和排除一定量的染色物质。[21]然而，植物和动物已经在独立的线路上演进，受惠于不同的环境，也面对不同的障碍。这里出现了一直在分化的两大系列。无论在那条线路上，都有成千上万的原因共同决定着形态和功能的进化。不过，在这两个系列中，这些无限复杂的原因却分别造成了相同的结果。而这种结果几乎不能被叫做一种“适应”现象：适应何在呢？外部环境的压力又何在呢？性别的发生并不具有明显的实用性；它被以最多的方式加以解释；而一些非常尖锐的探询者，甚至将植物的性别看作（至少是）自然分配给植物的一种多余物。[22]不过，我们不打算纠缠这些众说纷

纭的事实。一些更简单的例证，将更加清晰地强调出“适应”这个字的模糊性，强调出超越机械因果论观点和人神合一目的性的必要性。目的性学说始终在强调感觉器官的结构奇妙无比，以将自然造化喻为聪明工匠的运作。现在，人们在低等动物身上也发现了这些器官（它们处于初级状态），而在最简单有机体的色素斑和脊椎动物无比复杂的眼睛之间，大自然也为我们提供了许多处于中间状态的形式，因此，我们最好还是说：这是自然选择的结果，自然选择自动地完善了这个器官。总之，倘若存在一种似乎能被证明能够激起适应的原因，那自然选择便正是这个特殊的原因。这是因为，对于性繁殖等过程的功能及意义，在与其发生条件相关的范围内，虽然会引起种种讨论，但眼睛与光的关系却是显而易见的，我们将这种关系称为适应的时候，必须知道自己在说什么。所以，我们若能表明：在眼睛这个特殊实例中，这两个学说援引的原理都不充分，那我们的论证马上就会具有高度的概括性了。

让我们考察一些实例吧（目的论者一直抓住这些实例不放），它们就是人类的眼睛这种器官的构造。目的论者毫不费力地表明：在人眼这种极度复杂的器官里，一切元素都奇迹般地协调合作。一部讨论终极原因的有名著作的作者说，为了行使视觉，“巩膜组织表面的一点必须变为透明，才能使照明光线穿透它……；角膜和眼窝开口必须严格对应……；在这个透明的开口后面，必须有折射介质……；暗室底端必须有视网膜……；必须有无数个垂直于视网等等，等等。”[23]终极原因论者做出了进化论者的假定，作为回答。我们人类的眼睛，在其一种功能中就包含了数千个元素的协调运作，考察这样的眼睛，当然会认为一切的确都是奇迹；不过，看看那个功能在纤毛虫身上的原始状态吧，它在那里减弱成了色素斑对光的纯粹可感光性（这几乎纯粹是化学的）：这个功能起初也许只是一个偶然事实，是由器官的轻度复杂化

造成的，这种轻度复杂性又造成了功能的改进。它既可能通过某种不为人知的机制被直接完成，也可能只是通过它带给生物的有益效应、通过生物因此而为自然选择提供的契机而被间接完成。因此，对我们人类所具有的这种眼睛的发展成型，便可以做出一个解释：它产生于功能与器官之间数不清的作用和反作用，除了机械原因之外，没有受到其他任何原因的介入。

的确，像目的性学说以及机械论本身那样，倘若将这个问题直接摆在功能和器官之间，它便很难得到解决。这是因为，器官和功能是两个性质不同的术语，它们密切地相互制约，以致不可能 *a priori*（先验地）说，在表达两者的关系时，我们究竟是应当像机械论那样从前一个术语开始，还是应当像目的论所要求的那样从后一个入手。不过，倘若我们比较两个性质相同的术语，即将器官与器官相比较，而不是与器官的功能相比较，那么，这个讨论的结果就会截然不同。这就有可能使讨论一点一点地获得进展，得出越来越有说服力的结论，而我们做出进化论的假定越是坚决，就越有机会获得成功。

我们将脊椎动物的眼睛与软体动物（例如普通的扇贝）的眼睛放在一起。在两种动物的眼睛上，我们发现了相同的基本部分，它们由相似的元素构成。扇贝的眼睛具有视网膜、巩膜，以及由人类那样的细胞结构构成的晶状体。甚至存在视网膜元素的特殊倒位（inversion），而一般非脊椎动物的视网膜并不如此。虽然软体动物的起源可能是个有争议的问题，但无论我们持哪种观点，在一个问题上却是一致的，即在扇贝那样复杂的眼睛出现前很久，软体动物和脊椎动物已经从它们共同祖先的主系上分开了。那么，它们眼睛结构的相似性又从何而来呢？

就这一点，我们分别向进化论解释中两个相互对立的体系提问——其中一个是“纯偶然变异”的假定；另一个是“受外部条件影响的

定向变异”的假定。

众所周知，当今有两种颇为不同的形式提出第一个假定。达尔文曾经谈到由自然选择积累起来的极微小变异。他并非不知道存在突发变异的事实，但他认为，这些“突变”(sports，这是他的叫法)只是些无法使自身永存的畸形；他认为物种产生于无法察觉的变异的积累。[24]许多自然学家依然持这种观点。然而，这种观点却往往会转化为一个与之对立的思想，即随着同时呈现出几种新特征(这些特征多少都与先前的特征不同)，一个新物种便突然产生了。许多作者已经提出过这后一种假定了，其中最值得注意的是贝特森(Bateson)在一本出色著作[25]里提出的。这个假说由于德伏莱斯(Hugo de Vries)的惊人实验而具有了深刻意义，并且具有了巨大的说服力。这位植物学家研究月见草属植物(*Oenothera Lamarckiana*)，在几代之后获得了一些新物种。他从实验中得出的理论最引人兴趣。物种都要依次经历稳定期和变形期。“易变”(mutability)期到来时，在不同方向上，会突然产生大量意想不到的形式。[26]——在这个假定与“无法察觉的变异”的假定之间，我们并不想偏袒任何一个。确实，也许两者都具有一部分的正确性。我们只想指出：被引起的变异若是偶然的，那无论这种变异是大是小，都不能成为我们已经引述的那种结构相似性的原因。

首先，让我们采取达尔文关于“无法察觉的变异”的理论，并且假定：微小差异的产生是由于机会以及连续的积累。有机体的一切组成部分都必然相互协调，这一点也绝不能忘记。至于功能究竟是器官的结果还是原因，这并不重要；有一点是确定的——器官若不发挥功能，那它将毫无用途，也不会成为选择的契机。倘若视觉中枢以及视觉器官本身的几个部分没有与视网膜同时发展，那么，无论视网膜的微观结构如何发展，无论它将变得如何复杂，这种进展都将可能阻碍视觉，

而不是有利于视觉。变异若是偶然的，它们又如何能在同一时间里发生于器官的各个部分、而使器官继续行使功能呢？达尔文深知这一点，而这正是他将变异看作无法察觉的理由之一。[27]这是因为，视觉器官的一个点上偶然产生的差异若是非常微小，那就不会阻碍这个器官的功能；因此，从某种意义上说，这第一次偶然变异有待于一些补充性变异的积累，才能使视觉更加完善。这一点是确定无疑的；但只要那些补充性变异尚未产生，无法察觉的变异就既不会妨碍、也不会帮助眼睛发挥功能。在那种情况下，自然选择如何能够保留变异呢？你会不很情愿地找出理由，说微小变异是有机体建立的边齿石(toothing stone)，是为建立以后的结构保留的基础。这个假定(它与达尔文原理几乎没有相符之处)造成的困难，甚至在说明一个器官的变异时也难以回避；这个器官沿着进化的单一主线发展，它就是脊椎动物的眼睛。但是，当我们观察到脊椎动物的眼睛与软体动物的眼睛相似之处时，这个假定就绝对迫使我们不得不相信了。倘若这些变异是纯偶然的，那么，在进化的两条独立路线上，如何会以相同的次序产生不计其数的、相同的微小变异呢？分别地看，这些微小变异个个都毫无用处，它们又是如何为选择所保留，如何在这两个路线的进化中按照同样的次序积累起同样的东西呢？

那么，让我们转向“突然变异”的假定，看它是否能够解决这个难题。它当然减少了在一个观点上遇到的困难，却使另外一个观点的困难增加了。软体动物和脊椎动物的眼睛若是由于不多几次突然跃进才发展到了今天的形式，那么，我理解这两个器官的相似性时的困难，就会比其相似性来自相继获得无数极小相似性时少一些。无论是哪种情况，起作用的都是机会，不过，在第二种情况下，却不要求机会造出像它在第一种情况下必须造出的奇迹。我不仅能更好地理解需要增加的相似性数量何以会减少，而且能更好地理解每个相似性如何能

被保留而与其他相似性共存;因为元素的变异现在已经足以能被视为有利于生物了,因而也成了选择运作的对象。但是,这里又生出了另外一个问题,这个问题同样艰难,它就是:视觉器官的所有组成部分都突然改变了,它们如何会依然保持良好的协调,而使眼睛继续行使其功能呢?哪怕仅仅是一个部分的改变都会使视觉失灵,除非这种改变绝对是无限小的变化。所以,各个部分必须同时改变,每个部分都要参照其他部分做出改变。我赞成一个见解,即在不那么幸运的个体身上,可能确实已经产生了大量互不协调的变异;自然选择可能已经淘汰了这些个体;而只有那些适应延续视觉、能够保留和改进视觉的联合体,才能存活下来。同样,这些联合体也必须被产生出来。并且,假定机会将提供一次这样的恩惠:在一个物种的历史进程中,机会重复了本身相同的恩惠,以使每个时刻都同时产生新的复杂体,它们奇迹般地互相参照,互相调整,因而联系着先前的复杂体,并且按照相同的方向继续前进,我们能承认这一点吗?尤其是,我们如何能够假定一系列纯粹的"偶然"造成了这些突然变异呢?沿着两条独立的进化路线,这些变异具有相同的次序,并分别使越来越繁多、越来越复杂的元素完美和谐。

当然,这里将会援引相互关联(correlation)规律;达尔文本人就援引了这个规律。[28]这个规律认为:变化并不是定位于有机体的一个单一点上,其他的点上也必然存在这个变化的反弹力。达尔文引述的那些例证,至今依然是经典性的:例如生着白星眼(blue eye)的猫通常都耳聋,无毛狗的齿系(dentition)都不完整等等,这些都得到了证实。但是,我们现在还是不要玩弄"相互关联"这个字眼吧。一致(solidary)变化的集合整体是一回事,而互补(complementary)变化的系统则是另一回事;后者的变化相互协调,能够维持甚至改进一个器官在更复杂条件下的功能运作。毛发(pilus)[29]系统的异常应当伴随着齿系的异

常，这种情况是完全可以想象的，即使我们不去援引特殊的解释原理，也是如此。这是因为，毛发与牙齿是相似的构造，[30]而阻碍毛发构成的胚芽的化学变化，也可能同样妨碍齿系的成型；白星眼的猫的耳聋，也可能是出于同样的理由。在这些不同的实例中，"相互关联的"变化仅仅是些一致(solidary)变化(更不用说它们实际上是些损伤了，也就是说，是缩减或抑制，而不是增添，这两者大不相同)。但是，我们言及眼睛不同部分突发的、"相互关联的"变化时，使用的却是这个词的全新意义：它意味着存在一整套变化，它不仅同时发生，不仅被起初的共同体紧连在一起，而且彼此协调良好，使器官继续行使相同的简单功能，甚至使器官更好地行使那些功能。胚芽中产生的变化既影响视网膜的成型，又可能同时影响角膜、虹膜、晶状体、视觉中枢等的成型；倘若必要，我承认这些构造原初性质之间的差别，大于毛与齿之间可能存在的差别。但是，说所有这些同时发生的变化居然能够改进甚至哪怕仅仅是能够维持视觉，那么，根据突然变异的假定，这正是我无法接受的，除非引进某种神秘的原理，其职能是特别维护功能的利益。可是，这将使我们放弃关于"偶然"变异的观念。实际上，在生物学家的头脑里，"相互关联"这个词的两种意思常常被互换使用，这正像"适应"这个词的两种意思被互换使用一样。在植物学上，这种混淆几乎是合法的；在植物学里，物种通过突然变异而成型的理论，建立在最坚实的实验基础上。在植物当中，形式与功能的联系远不像在动物当中那样密切。甚至形态上的深刻区别(例如叶片形式的变化)也对行使功能根本没有明显的影响，因此，要使植物继续适于生存，也并不需要一整套互补性变化。但是，在结构非常复杂、功能非常微妙的动物身上，尤其是在像眼睛这样的器官上，情况就不同了。在这些情况下，不可能将简单的一致变化与同时是互补性的变化看作同样的东西。必须仔细区分"相互关联"这个词的两种意思；若将其中一种意思用于推

理的前提,而将另一种意思用于结论,这就大错而特错了。当援引相互关联原理去解释细节、以便说明互补性变异时,人们正是这样做的。于是,普遍意义上的"相互关联"就被用来指胚芽的任何变异造成的任何一组变异了。因此,在当代科学中,"相互关联"这个概念便先是被像目的论者那样地使用;它被理解为:这是便于自我表达的唯一方式;解释这些原理的性质、从科学转到哲学时,你可以纠正这个概念,回到纯粹机械论。这样一来,你的确回到了纯粹机械论,不过,你借助的唯一方法就是赋予"相互关联"这个词一个新的意义,而这个新意义却使相互关联无法被用于要它解释的细节。

总之,倘若造成进化的偶然变异是无法察觉的,那就必须诉诸一些良好的基因(即未来物种的基因),来保留和积累这些变异,因为选择不会照顾到这一点。相反,倘若偶然变异是突发的,那么,为了使先前的功能得以继续,或者为了使新的功能取代原有功能,同时发生的一切变化就必须是互补性的。因此,我们便又回到了良好基因上,这一次是为了汇集各种同时性的变化,而前一次是为了确保连续变异方向的连续性。但是,无论哪种情况,独立的进化路线上同样的复杂结构的平行发展,都不是由于偶然变异的纯粹累积。这样,我们就面对着已经考察的两个重要假定中的第二个。假定变异不是由于偶然的内部原因,而是由于外部环境的直接影响。让我们看看,根据这个假定,我们应当沿着哪条途径去解释两个系列眼睛结构的相似性,而从种系发生学的观点看,这两个系列是彼此独立的。

软体动物和脊椎动物虽然是分别进化的,但它们全都暴露在光的影响之下。光是造成一些明确结果的物理原因。光的行动方式是连续的,它能在恒常方向上产生连续变化。脊椎动物和软体动物的眼睛,当然不大可能是通过纯粹机会使然的一系列变异产生的。即使将光作为选择装置,以便只保留有用的变异,(即使从外部加以监控)机

会的变幻也不可能使两者中以同样方式互相协调的元素按同样的方式并列起来。然而，倘若假定光直接作用于有机材料，以改变材料的结构、将这种结构变为其自身的形式，那结果就不一样了。这样一来，两种结果的相似性就可以用原因的同一性来解释。越来越复杂的眼睛，如同光在一种材料上越来越深的印痕；这材料是有机的，并且具有接收光的天然倾向。

然而，能将一种有机结构比喻为一个印痕吗？我们已经提醒过读者注意“适应”这个词的模糊性了。一种日益适应外部环境模具的形式，其渐进的复杂化是一回事；而一种从这些环境中越来越多地吸取益处的器官，其日益复杂的结构，则是另一回事。在前者，材料仅仅接收一个印痕；而在后者，材料则产生积极的反作用，它解决一个问题。我们说“眼睛已经变得越来越适应光的影响”时，显然是在使用“适应”这个词的第二种意义。不过，我们往往有意无意地从这个意义转向另一个意义；于是，一种纯粹机械论的生物学，也会将无生命材料的被动适应(即屈服于其环境的影响)极力等同于有机体的积极适应，而积极适应就是从环境影响中吸取可以据为己有的益处。必须承认：大自然本身似乎在诱使我们的大脑去混淆这两种不同的适应，因为她往往开始于消极适应，而后来，她才会建立起一种积极反应的机制。因此，在我们考察的这种情况中，在低等有机体的色素斑里就无疑能够发现眼睛的最初雏形；这个斑点可能确实产生于物理原因，即来自光的单纯行动；而在简单的色素斑与像脊椎动物那样复杂的眼睛之间，存在大量处于中间形态的眼睛。然而，我们从一个事物逐渐变为另一个事物，这并不意味着这两个事物的性质相同。一位演说家为了操纵听众而首先为听众的激情所打动，我们也不能由此推论说“追随与领导是一回事”。现在，有生命材料要使环境变得有利，它除了先使自己消极适应环境之外，别无他途。要指挥运动，必先从适应它入手。生命是

从迂回屈就开始的。色素斑与眼睛之间的各种中间形态全都无关要旨;这些中间形态无论怎样繁多,色素斑与眼睛之间的差距,都依然如同照片与照相机之间的差距一样。当然,照片已经逐渐变成了照相机;可是,单单有光这种物理力量,是否就能造就这个变化,将光留下的印象转变成使用它的机器呢?

有人可能会说:在这个问题上,考虑实用性完全不着边际;眼睛不是为了看而形成的,而我们看是因为我们有眼睛;器官就是器官,而“实用性”是我们用来标明这个结构的功能效果的词。然而,我说眼睛“利用了”光,这并不仅仅是指眼睛能看;我也暗示了这样的意思,即这个器官与运动机构之间存在着一种极为精确的联系。脊椎动物的视网膜在一根视觉神经上被延伸,而该神经又被与运动机制相连的大脑中枢所继续。我们的眼睛对光的利用,在于它使我们能够借助反射运动、去利用那些被我们认为有用的对象,躲避那些被我们认为有害的对象。现在,由于光可能以物理方式造就色素斑,它就当然也能够以物理方式确定某些有机体的运动(例如纤毛虫的纤毛对光的反应)。但谁都不会认为:光的影响以物理方式造成了神经系统、肌肉系统、骨骼系统,造成了脊椎动物视觉器官中延续下来的一切。当人们说到眼睛的逐步成型时,不仅如此,当人们考虑到分别与眼睛相关的一切时,实际上就是在谈一种与光的直接行动迥然不同的东西。人们暗暗地赋予了有机材料某种 *sui generis*(独特的)能力,赋予了它一种神秘的力量,这种力量能建立极为复杂的机能,以利用它承受的简单刺激。

然而,这恰恰就是被宣布为不必要的东西。据说,物理学和化学给了我们理解一切的钥匙。在这方面,埃莫尔(Eimer)的出色工作极具启发性。众所周知,这位生物学家做出坚持不懈的努力,以全力去证实:变形产生于同一方向上外部影响对内部的持续作用,而不是像达尔文认为的那样、产生于偶然的变异。他的理论建立在对最高利益

的观察之上，其出发点是对某些蜥蜴外皮颜色变异过程的研究。在这以前，多夫梅斯特尔(Dorfmeister)那些业已陈旧的实验曾表明：相同的蝶蛹，根据其顺应冷热的实际情况，会产生种类极为不同的蝴蝶；这些蝴蝶长期被看作是独立的物种，即 *Vanessa levana* 和 *vanessa prorsa*(丽蛱蝶属的两种蝴蝶)：中间状态的气温造就中间形态的形式。我们可以将这些事实与在一种小型甲壳纲动物身上观察到的重大变形归入一类；这种甲壳纲动物就是 *Artemia salina*(卤虫)，当它生活的水中盐的含量增减时，它就产生变形。[31]在这些实验里，外部因素似乎起到了作为变形原因的作用。可是，这里的"原因"究竟是指什么呢？我们无需彻底分析因果性这个观念，而只要指出一点就可以了：这个术语的三种含义通常被混淆。原因的运作可以是推动，可以是释放，也可以是展开。一个弹子球若是撞击另外一个弹子球，它就以推动的方式确定了后者的运动。引爆炸药的火花是通过释放来运作的。驱动唱机、逐渐放松的发条，则展开了刻在圆筒上的曲调：[32]那个被演奏的曲调若是结果，发条的放松若是原因，那我们就必须说：原因通过展开(unwinding)而起作用。区别这种情况的依据，是原因与结果之间一致性的大小。第一种情况中，结果的数量和性质随着原因的数量和性质的变化而变化。第二种情况中，结果的数量和性质都不随着原因的数量和性质的变化而改变：结果是不变的。第三种情况中，结果的数量取决于原因的数量，但是原因并不影响结果的性质：发条驱动圆筒转动的时间愈长，我听到的曲调就越多，但那个曲调的性质，或者我听见的那部分曲调的性质，却并不取决于发条的运作。其实，只有在第一种情况下，原因才解释结果；而在另外两种情况下，事先都多少给定了结果，而被激起的前件(antecedent)(当然，它们的程度不同)与其说是原因，不如说是契机(occasion)。现在，说水的咸度是卤虫变形的原因，或者说温度决定了某种蝶蛹变为蝴蝶时翅膀的颜色和花纹，这

时使用的“原因”这个词，是否是其第一种意义呢？显然不是；这里，因果性具有一种中间性的意义，它界于展开与释放之间。的确，埃莫尔说到变异的“万花筒般的”特征时，[33]或者当他谈到有机材料的变异以确定的方式运作、如同无机材料按照确定方向结晶一样时，[34]这似乎就是他本人的意思。也许可以承认：皮色的变化只是个物理化学过程。不过，倘若将这样的解释加以扩大，用来解释（例如）脊椎动物眼睛的逐渐成型，那就必须假定生物的物理化学就是光的影响使有机体构成了视觉器官的发展系列，它们全都极为复杂，却全都能够观看，能够看得越来越清楚。[35]为了划定如此不同凡响的物理化学，最坚定的目的论者还能说出些其他什么呢？软体动物卵子不可能具有与脊椎动物卵子相同的化学成分；向这两种形式中的第一种演变的有机物，不可能具有与向其他方向演化的有机物相同的化学成分；在光的影响下，相同器官构造全都相同；当人们向机械论哲学指出这些时，它的处境难道不会变得更加困难吗？

我们越是思考这一点，就越是会懂得：无数微小原因形成了两种不同累积，其相同的结果造就的产物，与机械论哲学的原理截然对立。我们将这个讨论的全部力量都集中在了引自种系发生学的一个实例上。但是，个体发生学将为我们提供同样令人信服的事实。就在我们眼前，大自然时时刻刻都在得出完全相同的结果，有时也在相邻物种中，通过不同的胚胎发生过程，得出完全相同的结果。最近几年，对“异质胚芽”（*heteroblastia*）的观察大量增加，[36]而它必然反驳了胚胎层特异性（specificity of embryonic gills）的经典理论。我们继续对脊椎动物和软体动物的眼睛进行比较。我们可以指出：脊椎动物的视网膜产生于幼年胚胎原始大脑的扩展。它是个规则有序的中枢，并向外周移动。与此相反，在软体动物身上，视网膜则直接来自外胚层，而不是通过胚胎脑脊而间接形成的。所以说，人类与扇贝属软体动物产生相

似视网膜，但两者的进化过程却极为不同。不过，我们不必走得太远，不必去比较相距如此遥远的两种有机体，而只要看看有关同一个有机体再生的某些非常奇特的事实，也能得出同样的结论。倘若除掉梭尾螺(*triton*)的透明晶状体，这个晶状体就会通过虹膜而再生。[37]注意：原来的晶状体来自外胚层，而虹膜则来自中胚层。不仅如此，在花斑蝾螈(*Salamandra maculata*)身上，若是除掉它的晶状体，剩下虹膜，那么，虹膜的上半部分就会再生出晶状体；但倘若虹膜上半部分本身也被去除，再生就会产生于虹膜剩余区域内部或者视网膜层上。[38]因此，处于不同部位、构造不同的局部，最初旨在行使不同的功能，而在必要时，它们却能够行使相同的职能，甚至能够制造出机器上的同样部件。在此，我们确实看到了不同原因的结合产生了相同的结果。

无论我们是否愿意，我们都必须援引某种内部的指导原理，才能解释这种结果的趋同(convergence)。在达尔文、尤其是在新达尔文主义关于“无法觉察的变异”理论中，不存在此类趋同的可能性；在关于“突发的偶然变异”的假定中，在通过外力与内力的某种机械结合、为各种器官的进化指定明确方向的理论中，也都不可能存在这种趋同。因此，现在有待讨论的，就只剩进化论的唯一现有形式了，那就是新拉马克主义(neo-Lamarckism)。

众所周知，拉马克[39]认为：生物有能力通过使用或放弃使用其器官而产生变化，有能力将如此获得的变异传给其后代。当今，相当一部分生物学家持有此类学说。他们认为，产生新物种的变异，既不仅仅是胚芽本身固有的偶然变异，也不受制于一种 *sui generis*(独特的)决定机制，这种机制在确定方向上发展确定的特征，它们并不顾及一切实用性。产生新物种的变异来自生物适应其生存环境的根本努力。其结果可能确实仅仅是某些器官的机械运作，外部环境的压力机械地引发了这些运作。但是，产生新物种的变异也可能暗示出了意识和意

志，而正是在这个意义上，它似乎能为这个学说的最杰出代表——美国自然学家寇普(Cope)所理解。[40]所以说，在进化论的所有后来形式当中，唯有新拉马克主义能够承认进化的内部心理原理，尽管它并不总是如此。在我们看来，新拉马克主义也是唯一能够解释进化的独立路线上出现相同器官的进化论。这是因为，我们完全是可以想见：旨在将相同环境转变为有利因素的同样努力，可能产生同样的结果，尤其当环境提出的问题仅仅承认一种解决办法的时候，更是如此。但是，无论是否不必因此而更深刻地理解"努力"这个术语，问题依然存在；而这个术语的意义比任何新拉马克主义者所设想的都更具心理学意味。

这是因为：单纯的长度变异是一回事；而形式的改变是另一回事。谁都不会否认：一个器官能通过锻炼而得到加强和发育。然而，这还远远不是软体动物和脊椎动物的眼睛那样的前进发展。若将这种发展归因于光的影响(它长时间持续，却被被动地接受)，我们就又回到了被我们批评过的那种理论上。与此相反，倘若将这种发展归因于内部的活动，那这种活动就必定是某种与我们通常所说的"努力"(effort)大不相同的东西，因为，我们从来就不知道有哪种努力能使一个器官产生哪怕最微小的复杂化，也没有任何努力能够产生无数完美协调的复杂性，并且必然地从纤毛虫的色素斑进化到脊椎动物的眼睛。然而，即使我们承认动物界进化过程的这种概念，我们又如何能够将这个概念用于植物界呢？在植物界，形式的变异似乎既不意味着功能的变化，也并不总是造成功能的变化；甚至即使变异的原因属于心理方面，我们也几乎无法将它称为一种努力，除非我们对这个词的含义进行非同寻常的扩展。实际上，我们必须深入开掘"努力"这个词的意义，去寻找更深刻的原因。

我们相信：倘若我们希望找到有规则遗传变异的原因，就尤其有

必要这样去做。这里，我们不准备讨论有关后天特征可传递性(transmissibility)的种种争论；我们更不打算对这个问题采取过分明确的立场，而这个问题现在正属于我们的范围。但是，我们不能对这个问题继续完全无动于衷。今天的哲学家们不能让自己满足于模糊的概括，而必须跟随科学家们去研究实验细节，并与他们讨论实验结果，这是再清楚不过的事情。倘若斯宾塞(Spencer)[41]从解决后天特征的遗传性问题入手，那么，毫无疑问，他的进化论本来会具有截然不同的形式。倘若(在我们看来有可能)个体形成的习惯被传递给其后代只是一些极其例外的情况，那么，斯宾塞心理学就需要全部重修，斯宾塞哲学的一大部分也将土崩瓦解。因此，我们不妨讨论一下：这个问题在我们看来是如何自行出现的，以及我们可以从何入手去尝试解决这个问题。

后天特征的可传递性被确定为一种教条之后，却被以同样教条式的方式加以否定了，因为论证从(被假定为)胚芽细胞本质中引出了一个 *a priori*(先验前提)。众所周知，魏斯曼基于他的种质连续性(continuity of the germ-plasm)假说，将胚芽细胞(卵子和精子)看作几乎完全独立于身体细胞之外的东西。由此出发，许多人曾经主张、而且现在依然主张：后天特征的遗传传递是不可想象的。然而，倘若实验会偶然表明后天特征是可以传递的，那就因此将证明：种质并非像人们所认为的那样独立于体壁细胞囊以外，而后天特征的可传递性就会 *ipso facto*(因此而)变成可以想象的了。由此便可以说，这个问题与可想象性和不可想象性毫无关系，只凭实验就能够解决。然而，困难恰恰由此产生。我们所说的后天特征通常是指习惯或者习惯的影响，而在许多习惯的最深处，则存在着天然的禀赋。所以，我们永远可以提出这样的问题：被传递的果真是个体的体细胞所获得的习惯吗？它是否不是一种先于习惯而存在的天然倾向呢？这种倾向会留在个体自

身携带的种质里，它仿佛就是个体本身，因而仿佛是产生于胚芽。因此，(举例来说)没有证据表明鼹鼠的失明是因为它养成了地下生活的习惯；它的失明也许是由于它的眼睛萎缩，因而注定要生活于地下。[42]倘若这是真的，那丧失视力的趋向就在胚芽间被传递，而鼹鼠本身的细胞却既不获得什么，也不丧失什么。砌墙匠的儿子比父亲更快地成了好砌墙匠，我们不能由此就推论说：父亲的习惯被传递给了儿子；因为在成长过程中，某些天生禀赋有可能从生成父体的胚浆传到生成子体的胚浆，有可能在这个过程中因原始冲动效应而发展、因而使子体比父体具有更大的顺应性，而(可以说)并不受父体的影响。动物逐渐驯化的许多实例也是如此：很难说清使一些特定物种、或者使其代表特别被选定为驯化对象的，究竟是被传递的后天习惯，还仅仅是某种天生的趋向。实际情况是，淘汰了可以做出多种解释的所有值得怀疑的情况及事实以后，所剩下的，除了布朗－塞格德(Brown-Séquard)那些著名的实验以外，就几乎没有任何确定无疑的实例能证实后天的、被传递的特性了。他的实验曾经被其他生物学家重复并证实。[43]布朗－塞格德切断天竺鼠的棘索或坐骨神经，造成了能够传递给后代的癫痫。绳状体等部位坐骨神经的损伤，给天竺鼠造成了各种麻烦，有时甚至使它由遗传获得的子体具有了颇为不同的形式，如眼球突出症、足趾缺损症等等。但这并不能证明：在这些遗传传递中，动物身体细胞对其种质产生了真正的影响。魏斯曼很快提出反驳说，布朗－塞格德的那些手术可能使天竺鼠体内产生了某些特殊微生物，它们在神经组织中找到了养料，并通过穿入性元素而将疾病传递出去。[44]布朗－塞格德本人回答了这个反驳；[45]但是，对它还可以提出更有说服力的回答。瓦桑和彼隆(Voisin and Peron)的一些实验已经表明：癫痫发作之后，(将病毒注射到动物体内后)则出现了消灭病毒的现象，[46]而癫痫则能够造成痉挛症。在布朗－塞格德制造的神经

损伤之后产生的营养失常，或许恰恰和这种导致痉挛的病毒有关。倘若如此，毒素就从天竺鼠转移到其精子或卵子，从而引起了胚胎发育过程的总体紊乱，而除了对成熟有机体的某个点产生影响之外，这种紊乱却没有任何明显影响。在这种情况下，所发生的情况便如同夏尔兰(Charrin)、德拉玛赫(Delamare)和缪苏(Moussu)的实验中一样，即肝肾受损的妊娠期天竺鼠，将这些损伤传递给了它们的子体，这完全是由于母体器官的损伤已经造成了特殊的"细胞毒素"(*cytotoxins*)，它们影响了胎儿的相应器官。[47]的确，在这些实验当中，正像这几位生物学家先前的观察那样，[48]受到毒素影响的，正是那些已经成型的胎儿。但是，夏尔兰的其他研究结果却表明：相似的过程也能对精子或卵子产生同样的影响。[49]因此，结论就是：布朗－塞格德实验中出现的后天特性的遗传，可以解释为毒素影响胚芽的结果。无论损伤的定位如何精确，损伤的传递都是由与(举例说)酒精中毒感染相同的过程造成的。可是，一切变为遗传性的后天特性，难道不会是由同样的过程造成的吗？

肯定和否定后天特征可传递性的人的确全都赞成一点：某些影响(例如酒精的影响)能够同时影响到生物及其包含的种质。在这种情况下，就出现了缺陷的遗传性，其结果就是：父体的细胞似乎作用于种质，尽管实际上身体细胞和胚浆全都受到了同一种原因的影响。现在，让我们像那些相信后天特征可以传递的人们那样，假定身体细胞能够影响种质。假定这第二种情况如同第一种一样，而对身体细胞影响的直接后果是种质的总体改变，这难道不是最自然而然的假定吗？倘若这是正确的，那么，后代的变形竟与父体的变形相同，这种现象就是一种特殊情况，并且属于某种偶然了。这就像酒精中毒感染的遗传性一样：它从父亲传给孩子，但每个孩子表现出的形式有所不同，而其中没有一个与父亲相同。我们用字母C代表胚浆的变化，它或者是

正的，或者是负的；换句话说，它或者代表获得某种性质，或者代表失去某种性质。其结果将是：决定新有机体成型过程中相应部分的相同变化的，既不是原因的准确再生，也不是某部分身体细胞的某种改变造成的种质改变；除非这个有机体的其他所有新生部分都对C产生某种免疫性：这样一来，相同的部分就会在新的有机体中产生变化，因为恰好只有这个部分的发育受到了新影响的支配。即使如此，这个部分也还是有可能以别的方式被改变，而这种方式与改变生成后代的有机体相应部分的方式截然不同。

因此，我们就应当提出：在偏离(deviation)的可遗传性与特征(character)的可遗传性之间，存在明显的区别。借此获得新特征的个体，偏离了其先前具有的形式，偏离了其中包含的胚芽(或者更经常是半胚芽)在其发育过程中再生出的那个形式。倘若这种变形并不产生能够改变种质的物质，或者并不对营养造成明显影响、使种质失去某些基本元素，那它就绝不会对后代的个体造成任何影响。通常的情况可能就是如此。与此相反，倘若它确实产生了某种影响，那么，这很可能是由于它在种质里造成了一种化学变化。通过一种例外情况，这种化学变化可能会使有机体内再度产生原始的变形(而胚芽刚刚要在这个有机体内发育)，但是，其中还有许许多多机会将发挥作用。在后一种情况下，被生成的有机体也许会偏离正常类型，其程度与生成它的有机体相同，不过其方式则大为不同。它从遗传获得的是偏离，而不是特征。因此，总的来说，个体养成的习惯也许在其后代身上并无回响；而倘若后代身上存在这种回响，那么，后代身上的变形也许与前代没有明显的相似性。至少这是一种在我们看来最有可能的假说。无论如何，因为缺乏反面的证据，只要一位杰出的生物学家[50]所要求的那个决定性实验尚未进行，我们就必须坚持观察的实际结果。现在，即使我们采取后天特征可传递性理论中最有利的观点，并且假定表面

的后天特征(在大多数情况下)并不是一种先天特征多少有些迟来的发展,事实依然会向我们表明:遗传传递是一种例外,而不是常规。那么,我们又如何能够期盼它发育出像眼睛这样的器官呢?我们必须假定:同一个方向上的大量变异必须先被积累,然后才有可能从纤毛虫的色素斑进化到软体动物的眼睛和脊椎动物的眼睛;当我们想到这一点时,就看不到(我们观察到的)遗传如何能够确定这些差异的累积,即使我们假定个体的努力能够分别造成这些差异,也是如此。换句话说,新拉马克主义也像所有其他形式的进化论一样,无法解决这个难题。

我们将进化论的各种当前形式交给一个共同的检验,并且表明:它们全都遇到了同一个不可克服的困难,而我们绝不打算将它们一概否定。恰恰相反,它们当中的每一种都有相当数量的事实作为支持,因而其本身必定都是真实的。它们每一个都必然与进化过程的某个方面相关。一种理论将自身严格限制在特定的观点上,以便维持其科学性(即为细节的研究指出明确的方向),这也许甚至是必需的。然而,这些理论从各自的局部角度去观察的那个真实,却必定会超越它们全部。那个真实是哲学研究的特殊对象,哲学并不局限于科学的精确性,因为它考虑的根本不是实际的应用。因此,让我们用一两句话来分别指出进化论的三种现有形式(我们认为)对解决那个难题做出的积极贡献,分别指出它们所漏掉的东西,并指出这三重的努力(在我们看来)应当在哪一点上联合起来,以对进化的过程获得更全面的概念,尽管这必然会使这个概念稍欠明确。

新达尔文主义者说:变异的基本原因是个体携带的胚芽本身固有的差异,而不是个体生涯中的经历和行为;我们相信这很可能是正确的。这些生物学家无法使我们理解的是:将胚芽中固有的差异看作纯粹偶然的个体差异。我们不能不相信,这些差异是一种冲动的发展,

它跨越个体，在胚芽之间传递；因此，这些差异就不是纯粹的偶然；它们很可能在同一时间、以同一个形式出现在同一物种的所有代表身上，或者至少出现在一定数量的同一物种身上。实际上，转变论（theory of mutations）已经对达尔文主义的这个观点做出了深刻的修正。它强调：经过很长一段时期之后，在一个既定瞬间，全部物种都必定会受到一种变化趋向的困扰。因此，变化趋向就不是偶然的。的确，变化本身可以是偶然的，因为根据德伏莱斯（De Fries）的观点，转变产生于物种不同代表的不同方向上。但是，我们首先必须懂得：这个理论若是能得到许多其他植物物种的证实（德伏莱斯仅仅通过月见草属植物 *Oenothera Lamarkiana* 证实了这个理论），[51]那么，在植物变异中，机会所发挥的作用就有可能比在动物变异中大得多（我们将要进一步解释这一点），因为在植物界，功能并不严格地依赖于形式。尽管实际如此，新达尔文主义者还是常常认为：转变的时期是确定的。因此，转变的方向也可能如此，至少在动物界是如此，在我们将不得不指出的范围里是如此。

由此，我们就看到了类似埃莫尔（Eimer）假说的一个假定，根据这个假定，不同特征的变异全都在一些确定方向上代代相继。在我们看来，这个假定在埃莫尔本人为它划定的范围内似乎可信。当然，有机界的进化无法事先总体地确定下来。相反，我们说：生命的自发性通过相继的新形式的连续创造而体现出来。但是，这种不确定性不可能是彻底的，而必定为确定性留出某个部分。例如，眼睛这样的器官，必定是经过定向的连续变化才形成的。我们确实无法看到如何以其他理由来解释：具有不同历史的物种的眼睛何以会具有相似的结构。我们与埃莫尔见解不同的地方是，他认为物理和化学原因的结合足以保证结果；相反，我们已经试图通过眼睛的实例来证明：倘若这里存在着"定向进化"（*orthogenesis*），那其中就存在心理的介入。

某些新达尔文主义者的确在借助一种具有心理学性质的原因。我们认为,其中就包含了新达尔文主义最坚实的立场之一。但是,倘若这种原因不是别的,而正是个体的有意识努力,那它就仅仅能在为数不多的情况下发挥作用了——它至多能在动物界里发挥作用,而在植物王国里,它却毫不奏效。即使在动物界,它也只能在受到意志直接或间接控制的那些点上发挥作用。即使在它发挥作用的地方,也不清楚它何以成为一种如此深刻的变化的向导,这种变化使复杂性不断增加:后天特征被有规则地传递,从而添加在一起,这至多只不过是可以想见的情况;但这种传递似乎是一种例外,而并非常规。定向的遗传变化不断地积累自身,增加自身,以建立越来越复杂的机能,它必定要与某种努力相联系,但这种努力比个体的努力要深刻得多,它更独立于环境;同一物种的绝大多数代表都具有这样的努力:这些努力是这些物种负载的胚芽中固有的,而不仅仅存在于它们的实体中;因此,这种努力就肯定能够被传到这些物种的后代身上。

我们经过多少有几分迂回的道路,又回到了我们最初的那个思想上,即生命的原始冲动(original impetus),通过连接代际间隔的成熟有机体从前一代胚芽传给下一代胚芽。这种冲动沿着进化的路线持续,被这些路线分开,它就是变异的根本原因,至少是那些被有规则地传递的变异的根本原因,是那些积累和创造新物种的变异的根本原因。总之,从物种开始从共同的祖先分化起,它们就在各自的进化过程中强化了自己的差异。然而,在某些确定的点上,它们又可能出现共同的演变;实际上,倘若接受"共同冲动"的假定,它们就必须如此。我们现在必须通过我们选定的同一个实例更精确地表明的,正是这一点;而这个实例就是软体动物和脊椎动物眼睛的成型过程。不仅如此,关于"原始冲动"的思想还将因此而得到更加清晰的说明。

在眼睛这样的器官里,有两点惊人之处,其一是结构的复杂性;其

二是功能的简单性。眼睛由各个明确的部分构成，例如，巩膜部分、角膜部分、视网膜部分和透明晶状体部分等等。这些部分当中每一部分的细节都是无穷的。视网膜本身包括三个神经元素层，即多极细胞层、双极细胞层和视觉细胞层；每一层都具有自身的个体性，因而也就无疑是个极为复杂的有机体：结构严密的视网膜组织确实极为复杂，用寥寥数语根本无法说明。总之，眼睛的机制中包含着无数的机制，个个机制都复杂已极。然而，视觉却是个简单的事实。只要睁开眼睛，视觉行动便产生效应。正因为这个行动的简单，大自然在建立眼睛这个无比复杂的机器的过程中哪怕最微小的疏忽，都会使视觉无法产生。器官复杂性与功能单一性之间的对立，正是使我们驻足不前的东西。

机械论学说想要向我们表明的是：在外部环境影响下逐步建立起来的机能，或因作用于组织的行动而被直接干预；或因更适应部分的选择而被间接干预。然而，无论这种理论采取何种形式，倘若将它用于解释这些部分的细节，它都无法说明这些细节的相互关联。

现在我们看看目的论学说。它认为：这些部分是为了某种目的、按照事先计划被组合在一起的。这样一来，目的论就将大自然的运作比做了工匠的工作，而工匠同样是为了实现一个构想、或者为了模仿一个模型，将各个部分组装起来。在这一点上，机械论反驳目的论的人神合一性，这是正确的。但是，机械论却看不到它自己也在按照这样的步骤行事，并且多少有些残缺不全！诚然，机械论摆脱了那个准备去追求的目的，摆脱了那个理念上的模型。但它同样认为：大自然像人一样工作，将各个部分结合在一起；而只要对胚胎的发育瞥上一眼，便能知道生命运作与人的工作方式极为不同。生命的进展并非元素的联合与相加，而是解体与分化。

我们必须超越这两种观点，而从根本上说，机械论和目的论都仅

仅是这样的观点，即认为人的思维以参照人类的工作为指导。但是，我们从何处去超越这两种理论呢？我们说过，分析一个器官的结构时，我们可以将它无限地分解下去，尽管整体功能十分简单。器官的无限复杂性与功能的极端简单性之间的这种对立，应当使我们眼界大开。

一般地说，同一个对象在一个方面简单、而在另一方面无限复杂时，这两个方面无疑全都同等重要，或者可以说，它们全都具有同等的现实性。在这些情况下，简单性属于对象自身，而无限复杂性则属于我们围绕对象所采取的视角，属于我们的感觉或智力用以向我们表现对象的象征符号，更概括地说，属于种种不同次序的元素，我们用这些元素去人为地模仿这个对象，但由于这些元素性质不同，它们与对象之间依然没有可比性(incommensurable)。一位天才画家在画布上画出一个人体。我们可以用色彩纷繁的马赛克方块模仿出这幅画。我们再现模特的身体曲线和光影，而我们使用的马赛克方块越小，数量越多，色调越丰富，我们的模仿就越是接近原作。但是，要精确再现出这个模特，则需要无数个能表现出无数色彩层次的、无限小的元素；画家将这个模特构想为一个简单物体，并希望将它作为一个整体转移到画布上，而它完成得越是彻底，它就越是能够使我们将它视为一个不可分割的直觉的投射(projection)。现在，假定我们眼睛的构造使它在画家的作品上仅仅能够看到马赛克效果；或者说，假定我们智力的构造使它只能将作品上的人体外观解释为马赛克拼图。这样一来，我们便只能说这幅画是由许许多多小方块组成的。我们也就处于机械论假说的影响之下了。我们还可能补充一句：除了这个拼合图象的具体性之外，必定还存在一个画家据以工作的计划；这样，我们实际上就是在用目的论者说法表述我们的思想了。然而，在上述两种情况下，我们都不会对真实的做画过程作出描述，因为实际上根本就不存在那些

被拼合在一起的方块。被投射到画布上的,不是别的,正是这幅图画,即这个简单的行动,它进入我们的知觉,正是通过这个基本事实,它在我们眼前被分解成了成千上万个小方块,而当这些小方块被重新组合在一起时,它们就呈现出了一种完美的排列。因此,具有奇迹般复杂性的眼睛就仅仅是视觉的简单行动,它为我们而划分成了众多细胞的马赛克;我们看到了它完美无比的次序,这是因为我们已经将这个整体设想成了一个组合体。

倘若我的一只手从 A 点举到 B 点,在我看来,这个运动就同时发生在内外两个方面。从内部去感觉它,它是个简单的、不可分割的行动。从外部去观察它,它就是特定弧线 AB 的路线。在这段弧线上,我们能够分辨出随便多少个位置点,而这条线本身则可以被界定为这些位置点的某种相互协调。但是,这些数目无穷的位置点及其连接次序,已经从我的手从 A 到 B 的不可分割行动中自动地产生出来了。机械论在这里将仅仅能够看到这些位置点;而目的论将考虑到它们的次序。但是,机械论和目的论都遗漏了那个运动,而那个运动才是现实本身。从一个意义上说,那个运动并不仅仅是位置点及其次序;因为,这个运动不可分割的简单性,已经足够确保这些连续位置点的无穷性及其同时被赋予的次序了——这个运动中还有另外一种既非次序、又非位置点、却依然是最要紧的东西,那就是运动性(mobility)。但从另外一个意义上说,这个运动又少于位置点的序列及其连接次序;因为,要按照一定次序排列一个个位置点,首先就必须设想出这种次序,然后用这些点来实现这种次序,这当中必然存在组合的工作,必定存在智力,而手的简单运动并不包含这两者。这个运动既不是智力(就人类智力这个意义说)的工作,也不是组合的工作,因为它并非由一个个元素构成。眼睛与视觉的关系正是如此。在视觉中,并不仅仅存在眼睛的复合细胞及其相互协调;从这个意义上说、机械论和目的的

论全都走得不够远。但在另一个意义上,机械论和目的论又走得太远了,因为它们都将赫拉克勒斯(Hercules)最艰巨的劳作[52]交给了大自然,认为大自然已经将无限复杂元素的无限运动,提高成了视觉的简单行动,而大自然造就眼睛的运作就像我举起自己的手一样毫不费力。大自然的简单行动已经自行分解成了无数元素,它们被发现全都在为了一个意念而相互协调,正如我手的运动抛掷出了无数个位置点,后来被发现全都在为了满足一个等式一样。

我们发现,按照这种思路去观察事物是非常困难的,因为我们总是习惯于将有机体组织看作人工产品。然而,制造产品是一回事,而生成有机体则完全是另一回事。制造是人类独有的活动。制造就是将局部材料组装在一起,这些局部材料是我们按照这样的方式切割出来的:我们能将它们配置在一起,能从它们当中获得一种共同的行动。可以说,我们先将某种行动设想为中心,再将这些局部围绕着这个中心排列起来。所以说,制造就是从外周向中心的工作,或者像哲学家们所说的那样,是从众多向单一的工作。与此相反,生成有机体则是从中心向外周的工作。它始于一个点(这个点几乎是个数学上的点),然后围绕这个点放射出不断扩展并具有同一中心的波(wave)。制造工作涉及的材料数量越多,它就越有效果。制造依赖于集中和压缩。与此相反,生成有机体的行动则多少具有些爆发的味道:它最初要求尽可能小的地方,需要一丁点材料,仿佛生成有机体的那些力量很不愿意进入空间。精子启动了胚胎生命的演化过程,而精子就是有机体最小的细胞之一;而真正参与这个启动过程的,又仅仅是精子的一小部分。

但是,这仅仅是表面上的区别。我们认为,深入表面,可以发现更为深刻的差异。

一件制造出来的物品,准确地描绘出了制造它的那件工作的轮

廓。换句话说，制造者在他的产品上发现了他投入其中的东西。倘若他打算制造一台机器，他就先要将这台机器的部件逐一切割出来，然后将它们组装在一起；机器被制造出来以后，既显示了各个部件，也显示了各个部件的组合。工作的全部结果代表了全部工作；而工作的每一部分则对应于结果的每一部分。

我现在承认：绝对科学的方式能够而且应当像解释制造一台机器那样，去解释有机组织的生成。只有如此，它才能够对有机体做出最起码的解释。这是因为，绝对科学的目的并不是向我们表明事物的本质，而是为我们提供向事物做出行动的最佳手段。物理学和化学都是相当先进的科学，而仅仅在我们能够借助物理学和化学的过程去处理有生命材料的范围内，有生命材料才会成为我们行动的对象。因此，倘若首先将有机体比做机器，那只有从科学的角度才能去研究有机组织的生成。各个细胞将是这台机器的部件，有机体则是这些部件的组合，而将这些部件组织化的基本运作，将被看作组成整体的运作过程的真正元素。这便是科学的观点。在我们看来，哲学的观点却大为不同。

对我们来说，有机体机器的整体可能（严格地说）代表着整个有机化的工作（然而，这只是个接近真实的说法），而这部机器的各个局部与这个工作的各个部分并不一一对应，因为这部机器的现实化并不代表所用手段的总和，却代表着所消除的障碍的总和；与其说它是绝对的现实，不如说它是现实的否定（negation）。因此，正如我们先前的一项研究所表明的那样，视觉这种能力有权获取我们眼睛无法观察到的无数事物。不过，这样的视觉不应当延续到行动当中；它很可能适合于一个幽灵，却并不适合于一个生物。生物的视觉是有效的视觉，它局限于那些能被生物施加行动的对象：它是一种通道化的（canalized）视觉，而视觉器官仅仅象征着通道化的工作。因此，用组装视觉器官

的解剖元素去解释视觉器官的创造,便无异于用开沟堆土去解释渠道的开掘。机械论将会认为:这些土是一车一车堆积起来的;而目的论则要补充说,这些土不是胡乱堆积的,拉土的马车夫全都按照一个计划卸土。然而,这两种理论全都可能是错的,因为这条渠道是按照另外一种方法开掘出来的。

要做到更为精确,我们可以将大自然造就眼睛的过程比做我们举手的简单动作。但是,我们首先必须假定这只手没有遇到任何阻力。现在让我们设想:这只手不是在空气中运动,而是不得不穿过一堆铁屑,这些铁屑被挤压在一起,手向其中插得越深,遇到的阻力就越大。在一定时刻,手的努力就会消耗殆尽,而正是在这一时刻,铁屑会聚拢起来,并相互协调为某种确定的形式,即停住的手和一部分手臂的形式。现在,假定那只手和手臂不能被看见。旁观者将会从这堆铁屑本身以及其中包含的力量中,去寻找这种排列方式的原因。有的人会认为,每粒铁屑的位置都是由相邻铁屑对它的作用决定的:这些人是机械论者。另一些人却宁可认为,有一个整体计划支配着这些基本行动的细节:他们是目的论者。而实际情况却是:仅仅存在一个不可分割的行动,那就是手穿过这堆铁屑的行动:这些铁屑运动的无穷细节以及它们最终的排列次序,(以某种方式)从反面表现出了这个未被分割的运动,它们是一种阻力的整体形式,而不是绝对的基本行动的综合体。出于这个理由,倘若将铁屑的排列界定为"结果",将手的运动界定为"原因",那就的确可以说:全部的原因说明了全部的结果,但是,原因的各个局部却绝不能对应地说明结果的各个局部。换句话说,无论机械论还是目的论都无法解释这种关系,我们必须找到另一种解释。现在,在我们提出的那个假定里,视觉与视觉器官的关系,将十分接近于那只手与那堆铁屑的关系,那些铁屑跟随手的运动,将运动通道化,并且限制了手的运动。

那只手做出的努力越大，它就插入那堆铁屑越深。但是，无论它停在哪一个点上，那些铁屑都会自然而然地自动协调起来，并且找到自身的平衡。视觉与视觉器官也是如此。按照构成视觉的未分割行动进展的多少，视觉器官的现实化就被或多或少相互协调的元素构成，但其次序却必然是完整的。它不可能是局部的，因为，使它产生的真正过程仍旧不存在任何局部。这正是机械论和目的论全都没有考虑的东西，而当我们惊叹诸如眼睛这样的器官的完美结构时，这也正是被我们忽略的东西。在我们这种惊异感的最深处，总是可以发现一种观念，即有可能单单使这种谐和的一个局部得以实现，而完整的实现则是一种特殊的恩惠。目的论者将这种恩惠看作终极原因同时分配给各个局部的；而机械论者则认为，这种恩惠是通过自然选择效应的逐步积累而获得的；但是，这两种理论都在这种协调当中看到了某种积极的东西，因而也在其结果当中看到了某种可以被划分成局部的东西，也就是某种允许被加以各种不同程度的现实化的东西。实际上，原因（尽管其强度不同）除了造成整体的、彻底完成的结果之外，不能造成其他任何结果。根据它朝视觉方向的进展，它赋予低等有机体简单的色素斑，或者赋予龙介虫属动物（*serpula*）原始的眼睛，或者赋予浮沙蚕属动物（*alciope*）略具分化的眼睛，或者赋予鸟类奇迹般完善的眼睛；但是，所有这些器官尽管各自的复杂程度不等，却全都必然地呈现出一种同等的协调性。由于这个理由，无论两个动物物种相距多么遥远，倘若两者朝向视觉的进化程度相同，那它们就会分别形成同样的视觉器官，因为这个器官的形式仅仅表示行使视觉功能的既有程度。

然而，我们说到了朝向视觉的进展，这难道不是又回到目的论那个陈旧概念上了吗？倘若这种进展需要有意无意地确定某个要达到的目的，那我们无疑确实如此。然而，借助生命原始冲动，这种目的确

实发挥了作用;这个运动本身就暗示出了这一点,而这也正是我们在进化的各个独立路线上发现了它的原因。现在若是有人问我们,目的是为什么和怎样被暗示出来的,我们就会回答说:生命比其他任何东西都更具有作用于无生命材料的趋向。这个行动的方向并不是前定的;因此就无法预料生命在其进化中沿途播撒的多样性形式。但是,这个行动总是在一定程度上带有偶然性的趋向;它至少意味着最初级的选择。于是,选择就会涉及几种可能行动的预先概念。因此,在行动产生之前,就必须为生物标示出行动的可能性。视知觉不是别的:[53]各种实体(body)的可见轮廓是我们对这些实体的最终行动的图式(design)。因此,在种类最不相同的动物身上,可以发现程度不等的视觉,而在它达到了同等强度的地方,它也会以同样复杂的结构出现。

我们已经在一般意义上讨论了结构的这些相似性,也在特殊意义上讨论了眼睛的实例,因为我们必须明确我们对机械论和目的论的态度。我们的态度还有待于更精确的描述。我们将不从呈现相似性的一面去表明进化的不同结果,而是从互相补充的一面去表明进化的不同结果,并以此来说明我们的态度。

## 注　释

【1】 这里指柏格森一八九六年发表的《材料与记忆》。此书中译本由本书译者译出,华夏出版社"现代西方思想文库"一九九九年一月出版。——译者注

【2】 《材料与记忆》,一八九六年,巴黎,第二章及第三章。

【3】 卡尔金斯,"原生动物生命史研究",《发育机制文献集》,卷十五,一九〇三年,第139-186页。

【4】 塞吉维克·米诺特,"论某些老化现象",《美国科学发展协会第三十

九届(萨勒姆)会议论文集》,一八九一年,第271－288页。

【5】 勒·当泰克(Le Dantec),《个体性与个体偏差》,一九〇五年,巴黎,第312页以后。

【6】 梅奇尼科夫,“老年退化”,《生物学年鉴》卷三,一八九七年,第249页以后。参看同一作者的《人类本性》,一九〇三年,巴黎,第312页以后。

【7】 儒勒(Roule),《普通胚胎学》,巴黎,一八三九年,第319页。

【8】 鲍德温(Baldwin)详细地阐明了生物系列的不可逆性,见《发展与进化》,一九〇二年,纽约版,尤其参看第327页。

【9】 在《论意识的直接材料》(此书中文译本为《时间与自由意志》——译者注)一书中,我们曾经着重讨论并阐明了这个观点。

【10】 伯奇利(Bütschli),《显微泡沫及原生质研究》(*Untersuchungen über mikroskopische Schäume und das Protoplasma*),莱比锡,一八九二年,第一部分。

【11】 隆伯勒(Rhumbler),“关于细胞及细胞核分裂的机制的解析”(Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zell－und Kernteilung),《洛克斯杂志》,一八九六年。

【12】 贝尔特霍德(Berthold),《原生质机制研究》(*Studien über Protoplasmamechanik*),莱比锡,一八九六年,第102页。参看当泰克(Le Dantec)提供的解释:《生命新理论》(*Théorie nouvelle de la vie*),巴黎,一八九六年,第60页。

【13】 寇普(Cope),《器官进化的原初事实》,芝加哥,一八九六年,第475－484页。

【14】 摩帕斯(Maupas),“纤毛虫研究”(Édude des infusoires ciliés),《动物学实验档案》,一八八三年,尤其参看第47页、第491页、第518页和第549页。维农(P. Vignon),《上皮普通细胞学研究》(*Recherches de cytologie générale sur les épithélium*),巴黎,一九〇二年,第655页。最近,詹宁斯(Jennings)对原生质运动进行了深入研究,并且对向性概念进行了非常透彻的批评,见《低等有机体行为研究》,华盛顿,一九〇四年。根据詹宁斯的界定(见该书第273－252页),这些低等有机体的“行为类型”无疑具有心理秩序。

【15】 威尔逊,《发育与遗传中的细胞》,纽约,一八九七年,第330页。

【16】 达斯特(Dastre),《生与死》(*La Vie et la mort*),第43页。

【17】 拉普拉斯,《可能性分析理论导论》(*Introduction à la thèorie analytique des probalilitès*),《拉普拉斯全集》卷七,巴黎,一八八六年,第VI页。

【18】 杜·布瓦-雷蒙德,《论自然知识的界限》(*Über die Grenzen des Naturerkennens*),莱比锡,一八二一年。

【19】 莱布尼兹(Gottfred Wilhelm von Leibniz, 1646-1716),德国哲学家,数学家。——译者注

【20】 在当代新活力论(neo-vitalism)里,其实有两条路线可循:一方面是,断言纯机械论并不充分,这种见解被诸如德理希(Driesch)和莱因克(Reinke)这样的科学家们提出来时,便带有了极大的权威性;另一方面是,假定这种活力论与机械论相重合(例如德理希的"生命力"以及莱因克的"支配性因子"等等)。在这两个部分当中,前者大概是最有趣的。参看德理希的出色研究,《形态演生过程定位研究》(*Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*),莱比锡,一八九九年;《有机法则》(*Die organischen Regulationen*),莱比锡,一九〇一年;《自然概念与自然判断》(*Naturbegriffe und Natururteile*),莱比锡,一九〇四年;《作为历史的活力论与作为学说的活力论》(*Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*),莱比锡,一九〇五年;以及莱因克的著作,《世界即事实》(*Die Welt als Tat*),柏林,一八九九年;《理论生物学导论》(*Einleitung in die theoretisch Biologie*),柏林,一九〇一年;《植物学哲学》(*Philosophie der Botanik*),莱比锡,一九〇五年。

【21】 盖兰(P. Guérin),《显花植物授精过程的实际知识》,巴黎,一九〇四年,第144-148页。参见德拉日(Delage),《遗传学》第二版,一九〇三年,第140页以后。

【22】 缪比乌斯(Möbius),《植物繁殖学说概述》(*Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse*),耶拿,一八九七年,尤其是第203-206页。参看哈陶(Hartog):"论繁殖现象",《生物学年鉴》,一八九五年,第707-709页。

【23】 保罗·雅奈(Paul Janet),《终极原因》(*Les Causes finales*),巴黎,一八七六年,第83页,第80页。

【24】 达尔文,《物种起源》,第二章。

【25】 贝特森,《变异研究材料集》,伦敦。一八九四年,尤其是第567页以后。参看斯考特(Scott),"变异和转变",《美国科学杂志》,一八九四年十一月号。

【26】 德伏莱斯,《转变理论》(*Die Mutationstheorie*),莱比锡,一九〇一年至一九〇三年。参看同一作者《物种与变种》(*Species and Varieties*),芝加哥,一九〇五年。

【27】 达尔文,《物种起源》,第六章。

【28】 达尔文,《物种起源》,第一章。

【29】 此词英译本作"pilous",有误;应为"pilus",指动、植物的毛。——译者注

【30】 关于毛发与牙齿的相同性,参看布兰德(Brandt),"论毛发与牙齿的假想的同一性"(Über ... eine mutmassliche Homology der Haare und Zähne),《生理学核心期刊》(*Biol. Centralblatt*),卷十八,一八九八年,尤其参看第262页以后。

【31】 根据后来的观察,卤虫变形的现象似乎比最初设想的更为复杂。有关这个题目,请参看萨姆特和海蒙斯(Samter and Heymons),《卤虫变异》(*Die Variation bei Artemia salina*),一九〇二年。

【32】 《创造进化论》一书初版于一九〇七年。当时,爱迪生发明的唱机问世不久(一八七七年至一八七九年)。早期唱机将记录声音的音槽刻在锡箔圆筒上。——译者注

【33】 埃莫尔,《蝴蝶的直向演化》(*Orthogenesis der Schmetterlinge*),莱比锡,一八九七年,第24页。参看《物种的形成》(*Die Entstehung der Arten*),第53页。

【34】 埃莫尔,《物种的形成》,耶拿,一八八八年,第25页。

【35】 埃莫尔,《物种的形成》,耶拿,一八八八年,第165页以后。

【36】 萨伦斯基(Salensky),"异质胚芽",《第四届国际动物学大会会议记录》,伦敦,一八九九年,第111－118页。萨伦斯基创造出了"异质胚芽"这个词,用以指明一种情况,即器官虽然相等,但胚胎学起源

不同，这些器官在彼此相关的动物的同样位置上形成。

【37】 沃尔夫(Wolff)，《有尾目镜下显像》(*Die Regeneration der Urodelenlinse*)，一八九五年，第 380 页以后。

【38】 费歇尔(Fischel)，《论镜下显像》(*Über die Regeneration der Linse*)，一八九八年，第 373 - 380 页。

【39】 拉马克(Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamark, 1744 - 1829)，法国博物学家，进化论者。——译者注

【40】 寇音，《最适者的起源》，一八八七年；《器官进化的原始因素》，一八九六年。

【41】 斯宾塞(Herbert Spencer, 1820 ~ 1903)，英国哲学家。——译者注

【42】 居埃诺(Cuénot)，"传递性新理论"，《科学总评》，一八九四年。参看摩尔根(Morgan)，《进化与适应》，伦敦，一九〇三年，第 357 页。

【43】 布朗 - 塞格德，"对棘髓质及脊柱神经损伤造成的癫痫的新探索"，《生物学档案》，卷二，一八六六年，第 211 页、第 422 页和第 497 页。

【44】 魏斯曼，《遗传论》，耶拿，一八九二年，第 376 - 378 页；以及《论代际理论》，耶拿，一九〇二年，卷二，第 76 页。

【45】 布朗 - 塞格德，"偶然原因引起的遗传疾病"，《生物学档案》，一八九二年，第 686 页以后。

【46】 瓦桑和彼隆，"癫痫尿毒症研究"，《神经病学档案》，卷二十四及卷二十五，一八九三年。参看瓦桑，《癫痫症》，巴黎，一八九七年，第 125 - 133 页。

【47】 夏尔兰、德拉玛赫和缪苏，"前代发育损伤向后代的传递实验"，《法国科学院院刊》，卷一三五，一九〇二年，第 191 页。参看摩尔根《进化与适应》，第 257 页；德拉日《遗传学》，第二版，第 388 页。

【48】 夏尔兰和德拉玛赫，"细胞的遗传"，《法国科学院院刊》，卷一三三，一九〇一年，第 69 - 71 页。

【49】 夏尔兰，"遗传病理学"，《科学总评》，一八九六年一月十五日。

【50】 吉阿德(Giard)，《关于传递性的争论》，巴黎，一九〇四年，第 147 页。

【51】 然而，一些相似的事实已经被注意到了，它们全都发生在植物界里。参看布拉灵海姆(Blaringhem)："关于种类的概念与转变理

论”,《心理学年鉴》,卷十二,一九〇六年,第95页以后);以及德伏莱斯:《物种与变种》,第655页。

【52】 典出古希腊神话。赫拉克勒斯是宙斯(Zeus)和阿尔克墨涅(Alcmene)的儿子,曾完成提任斯国王欧律斯透斯(Eurystheus)交给他的十二件极为艰巨的工作。——译者注

【53】 关于这个问题,请参看《材料与记忆》,第一章。

# 第二章　生命进化的不同方向—— 麻木、智力、本能

进化过程的一般概念；成长、分支和互补趋向；进步与适应的意义；动物与植物的关系；动物生命的总体趋向；动物生命的发展；生命进化的主要方向：麻木、智力及本能；智力的本质；本能的本质；生命与意识；人在自然中的明显位置

生命描绘的若是单一的进程，如同从炮筒里射出的炮弹那样，那么，进化运动就是一种简单的运动，而我们本来会很快地确定它的方向。然而，生命运动却更像一颗炮弹突然之间炸裂成了碎片，而那些碎片本身也是炮弹，它们又炸裂成了注定要分散开来的碎片，如此继续下去，经历了无比漫长的时光。我们观察到的，只是那些离我们最近的东西，换句话说，是那些粉碎性爆炸的散开运动。我们必须从它们这里逐阶段地返回那个最初的运动。

炮弹爆炸时，其破碎的特定方式取决于其所含炸药的爆炸力和金属弹壳的阻力。生命爆裂成为众多个体和物种，其方式也是如此。我们认为，它依赖于两个系列的原因，一个是生命所遇到的无机材料的阻力，另一个是生命本身包含的爆炸力，它产生于各种趋向不稳定的平衡。

无机材料的阻力是生命运动首先需要克服的障碍。通过谦卑的屈服，通过使自己变得非常弱小驯顺，屈从于物理和化学的力量，甚至情愿与它们做一段同行，如同铁路岔道暂时采取了与它正努力与之分开的铁道相同的方向，生命似乎已经成功地克服了那些障碍。对于这些以最简单形式出现的生命现象，很难说清它们是否依然是物理现象和化学现象，或者它们是否已经是生命现象。因此，生命便不得不服从无机材料的习惯，以便一点一点地(实际上是磁化)将它吸引到另外一条轨迹上。因此，最先出现的有生命形式全都极为简单。它们也许是些几乎不具分化的原生质小块，其外观近似于今天观察到的变形虫，但它们却具有大量的内在冲动(push)，这种冲动会将它们提高为甚至最高形式的生命。很有可能，正是依靠这种冲动，最初的有机体才极力生长起来。但是，有机材料的扩展有一个限度，而它很快就达到了这个限度；超过了某个点，有机材料就不再生长，而产生分化。生命要通过这个新障碍，大概必须依靠漫长的努力和非凡的精明。它成功地引进了数量不断增加的元素，为分化、为保持整一做准备。通过劳动分工，生命在这些元素之间系上了解不开的结。复杂而看似非连续的有机体，因此就被用于行使功能，如同一个只是长得更大的连续有生命物质那样。

但是，造成分化的真正而深刻的原因，却全都是生命内部最深处的原因。这是因为，生命就是趋向，而趋向的本质就是以集束(sheaf)的形式发展，依靠自身的成长，创造出不同的方向，而冲动(impetus)

就在这些方向上被分化。我们在自己身上观察到了这种现象；在被我们称作“特征”的那种特定趋向的进化中，我们也观察到了这种现象。我们每个人回顾自己的历史时，都会发现：自己的“童年个性”（尽管它是不可分割的）当中结合了各种各样的个性；这些个性之所以能够保持混合，正是因为它们个个都处于萌芽状态：在这种不明确性当中，充满了未来的希望，而这正是童年的最大魅力之一。但是，在成长过程当中，这些相互交织的个性却变得互不相容了，况且，由于我们每个人都只能活一次，我们就必然要对这些个性做出选择。我们在现实中不断地做出选择；同样，我们也不断地放弃许多东西。我们在时间里走过的路上，散布着我们开始成为的自我的所有残余，散布着我们本来可能会变成的自我的所有残余。然而，自然支配着无数的生命，她绝不是必定要做出这样的牺牲。她保留了成长过程中分化出来的那些不同趋向。她用这些趋向创造出了即将分别进化的各个物种系列。

不仅如此，这些物种还全都具有独一无二的重要性。写小说的人最初在主人公身上放了许多后来在写作中不得不放弃的东西。也许，他会在以后的另外几本书里再用到它们，用它们去塑造新的人物；这些人物似乎是第一个人物的缩影，或者是第一个人物的补充；不过，与最初那个人物相比，这些后来的人物总显得多少有几分逊色和局限。生命的进化也是如此。进化之路上出现了许许多多的分支，但其中除了两三条大路之外，还有许多死胡同；而在这几条大路当中，只有一条路，即从脊椎动物通向人类的那条路，其宽度允许自由地通过生命全部呼吸。例如，我们将蜜蜂和蚂蚁的社会与人类社会相比较时，就会得到这样的印象。蜜蜂及蚂蚁的社会井然有序，是整一的，却一成不变；人类社会允许各种进步，却是分化的，自身充满了不断的冲突。理想的社会应当是个一贯不断进步、一贯保持平衡的社会，但是，这样的理想也许是无法实现的：两种不愿相互补足的特征（在胚胎状态中，它

们的确是相互补足的)成长壮大之后,便不再厮守在一起了。倘若能够说存在一种指向社会生命的冲动(可以将这看作一种隐喻),那就可以说:这种冲动的冲力是沿着那条以人类为终点的进化线产生的,而其余的冲力则被汇聚在那条通向膜翅类昆虫(*hymenoptera*)的路上:因此,蜜蜂及蚂蚁的社会便呈现出了补足人类社会的那个侧面。不过,这只是一种表达的方式,因为并不存在一种指向社会生命的特定冲动,而仅仅存在生命的普遍运动,它在各个分支的路线上不断创造着新的形式。倘若社会能够出现在其中的两条路线上,那它们就应当同时将两条分支的道路都显示为各种冲动的共同体。它们因此将发展出两个等级的特征,而我们就将会隐约地感到这两种特征是互补的。

所以,我们对进化运动的研究就必须阐明一定数量的分支方向,并且去评价各个方向上所发生的事情的意义——总之,我们必须去确定各种分散趋向的性质,并对它们的相对比例做出估计。因此,将这些趋向结合起来,我们就会得到极为接近那种不可分割的动力原理(这些趋向的冲动从中产生)的东西,或者得到完全相似于这个原理的东西。于是,进化将被证明既完全不同于(如机械论所主张的)一系列对环境的适应,又完全不同于(如目的论所主张的)实现整体的一个计划。

我们丝毫不怀疑:对环境的适应是进化的必要条件。十分明显,倘若一个物种不去顺应强加给它的生存条件,那它便会消失。但是,承认外界环境是进化必须慎重考虑的力量,与宣布外界环境是进化的直接原因,这完全是两回事。后一种就是机械论的理论。这个理论绝对排除了关于"原始冲动"的假说;而所谓原始冲动,就是一种使生命得以发展的内在冲动,其形式越来越复杂,其最终目标越来越高。但是,这种冲动非常明显,我们只要看一看化石物种,就会知道:倘若这

些物种选择了另外一种方式(那对它要方便得多),即以其最初的形式变为胶状物(anchylosed),那它们就根本不必进化,或者仅仅会在极为有限的范围内进化。某些有孔虫类(*foraminifera*)自志留纪起就没有任何变化;经历过我们这个星球上无数次剧变的海豆芽属(*lingulae*),其今天的形式与其在最遥远的古生代时期一模一样。

实际情况是,适应造成了进化运动的种种曲折性,却并不决定进化运动的各个总体方向,更不决定进化运动本身。[1]通往小镇的那条路必须经过一座座小山的许多上下坡道;它使自己去适应陆地的偶然状况;但是,陆地的偶然状况却既不是那条路的原因,也没有规定那条路的方向。每时每刻,这些偶然状况都在用那些不可或缺的东西(即那条路下面的土壤)构成那条路;但是,我们考虑的若是那条路的整体,而不是它的每一个部分,那么,陆地的偶然状况就将仅仅显得是些障碍,或者是行路延宕的原因了,因为那条路完全指向小镇,并且宁愿自己是条直线。对于生命的进化及其经历的种种环境来说,也正是如此,仅有一点不同,即进化并不标志出一条实在的路线,进化所采取的各个方向全都没有终点,即使在适应当中,进化依然富于创造力。

然而,倘若说生命进化不是对偶然环境的一系列适应,那它同样不是一个计划的实现。计划是事先确定的。计划在被实现以前就被表现了,或者至少是可以被表现的。计划的彻底实行可以被推迟到遥远的未来,甚至可以被无限期地推迟下去;但是,表达计划的思想却照样可以在当前时间里用实际已知的术语表示出来。与此相反,进化若是某种不间断的更新,那么,它在自己进程中就不单创造了生命的种种形式,而且还创造了能使智力理解生命的种种观念,即那些能够表达生命的条件。换句话说,进化的未来溢入了它的当前,不可能用一个观念在当前里勾勒它的轮廓。

这就是目的论的第一个错误。它联系着另一个错误,而且是个更

严重的错误。

生命若是在完成一个计划，那么，它越是向前发展，就越是应当表现出与计划的更大和谐，正如建造一座房屋，随着逐步砌起石块，那房屋会逐渐体现出建筑师的设计。相反，倘若只能在推动生命沿着时间之路前进的那些冲动中发现生命的整一，那这种和谐便不是位于前面，而是位于后面了。这种整一来自一种 *vis a tergo*(后面来的力)：它是作为起点上的一种推力(impulsion)面给定的，而并非来自被置于终点的吸力(attraction)；这些冲动产生越来越多的分支，以相互沟通。生命与自己的发展相适应，被分散为种种外观，而它们既在某些方面相互补充，却依然互不相容，彼此对抗，这无疑是由于它们都来自共同的起源。因此，物种之间的不和谐便一直在增加。的确，到目前为止，我们还仅仅是指出了这种不和谐的基本原因。为了使论述简单一些，我们已经假定每个物种都接受了那种推力，以便将这种推力传给其他物种，假定在生命进化的各个方向上，这种推力的传播都是直线发展的。然而，实际上却存在着一些受到了阻碍的物种，存在着一些退化的物种。进化并不只是前进的运动；我们观察到，在许多情况下会出现停顿，而更经常地会出现偏离或者回返。正像我们将要表明的那样，它必然会如此；使进化运动出现分化的原因，也常常使生命偏离自身，被它刚刚造成的形式所迷惑。由此便使不和谐日益增多。进步的含义若是指沿着最初推力确定的总体方向不断前进，那么，无疑就存在着进步；不过，这种进步仅仅在两三条进化主线上被实现，这些路线上出现了越来越复杂、越来越高级的形式；在这些路线之间，还存在大量的小径，相反，在这些小径上，却出现了偏离、受阻和回返。一位哲学家若从制定一个原理(即每个细节都联系着整体的某种总体计划)入手，一旦用这个原理去检验事实，便会接连发现这个原理处处与事实相悖。由于他将一切都放在了同一个等级上，他就发现：由于自己

不承认偶然，他就不得不将一切都视为偶然。于是，他必须先为偶然制定一个限量，而且是个非常自由的限量。我们必须承认自然中的一切并非全都联系在一起。于是，我们自然就会去确定一些中心，它们周围凝聚着这种不连贯性。这种凝聚化本身将澄清其余一切：将会出现那些主要的方向，生命沿着这些方向运动，同时发展着原始冲动。不错，我们将不会目睹实现一个计划的细节。在现实化的过程中，大自然做得比计划更为周全。计划是为某项劳动制定的条件：它关闭了被它指定了形式的未来。与此相反，在生命进化之前，未来的大门却一直大敞着。借助一种初始的运动，创造永远地继续下去。这种运动造成了有机界的整一：这是一种丰富多产的整一，是一种无比丰饶的整一，它比智力所梦想的任何整一都更高级，因为智力只不过是这种整一的一个方面，或者是它的产物。

不过，界定这个方法比运用它要容易。只有彻底了解了有机界发展的全部历史，才有可能对（我们设想的）以往的进化运动做出完整的解释。但实际情形远非如此。为不同物种提出的系谱，通常都值得怀疑。这些系谱随着作者的不同而变化，随着构成它们的理论观点的不同而变化，它们引起了种种争论，而目前的科学对这些争论尚无法做出最后结论。然而，比较不同的结论，便能够表明：这些争论更多集中在了细枝末节上，却不那么重视这个运动的一些主要路线；因此，只要我们尽可能近地循着那些主要路线，便能够确保自己不致误入歧途。不仅如此，对我们来说，只有这些主要路线才意义重大，因为我们的目的与自然学家不同，我们不是要找出不同物种连续的次序，而仅仅是要确定不同物种进化的一些主要方向。我们对这些方向的兴趣绝不是同等的：我们格外关注通往人类的那条路径。所以，在逐个考察这些方向时，我们应当时刻不忘一个事实，即我们的主要任务是确定人与动物王国的关系，确定动物王国本身在有机界整体中的位置。

谈到第二点，我们首先不妨说：并不存在区别植物与动物的某种明确特征。严格区分这两个王国的种种尝试总是以失败告终。在某种程度上，没有一种植物生命的特征不能在某些动物身上被发现；也没有一种动物的典型特征不能在植物界的某些物种上或某个瞬间里被看到。因此，那些迷恋清晰概念的生物学家们，自然会将这两个王国之间的区别看作人为的。倘若生物学也必须像在数学和物理学当中那样，必须根据某些属于被界定对象、而不属于任何其他对象的静态特征做出界定，那么，这些生物学家就是正确的。但在我们看来，适合于生命科学的那些定义，却与数学和物理学的定义极为不同。没有一种生命的表现形式不包含大多数其他表现形式的基本特征（它们处于初级状态，或者是隐伏的，或者是潜在的）。其差别仅仅在于所占的比例不同。但是，倘若我们能够证明：这种比例差别并非偶然，种属在其发展中往往越来越强调出这些具体特征，那么，这种比例差别已经足以区分种属了。总之，我们不能根据是否具备某些特征去区分种属，而是要根据种属是否具备强化这些特征的趋向去区分它。从这个观点出发，将趋向（而不是状态）纳入考虑对象，我们就会发现：植物与动物可以被精确地界定和区分出来；它们分别联系着生命发展的两个分支。

这两者的分歧，首先表现在吸收营养的方式上。我们知道，植物直接从空气、水和土壤中吸取维持生命所必需的元素，尤其是矿物质形式的碳和氮。与此相反，动物吸收的这些元素，却只能是已经被植物、或那些直接或间接地从植物中吸收这些元素的动物固定在其器官组织内的元素；因此，从根本上说，植物为动物提供营养。诚然，这个规律在植物当中存在许多例外。我们会毫不犹豫地将 *Drosera*（茅膏草属）、*Dionaea*（捕蝇草属）和 *Pinguicula*（捕虫堇草属）归入植物，它们都是食虫植物。另一方面，在植物界里占据相当多位置的真菌，却

使我们感到是动物：无论它们是发酵、腐生还是寄生，它们的营养都来自已经形成的器官组织。所以说，我们不可能根据这个区别做出任何静态的定义，用以自动地确定我们研究的究竟是植物还是动物的一切具体问题。但是，这个区别却有可能提供一个起点，从这个起点出发，我们就可以对这两个王国做出动态的界定，因为这个区别是两个分支方向的标志点，而动物和植物分别向这两个方向发展演变。有一个值得注意的事实：大自然将真菌布满地球，堪称慷慨挥霍，而真菌却不能进化。在有机形态上，真菌仅仅相当于一些组织(tissues)，而在比较高级的植物中，这种组织形成于子房的胚囊中，并且先于新个体的胚芽发育。[2]它们可以被叫做植物世界的流产儿。它们的不同物种好似众多的死胡同，仿佛由于它们放弃了植物吸取营养的习惯方式，而陷入了植物进化大道上的一个停顿点。至于茅膏草属、捕蝇草属和捕虫堇草属以及一般的食虫植物，它们全都像其他植物那样，由根部吸取营养；它们也通过自身的绿色部分去固定大气中碳酸的碳元素。它们捕捉、吞噬和消化昆虫的机制，想必是后来才产生的，这些机制产生于一些极为例外的情形，即土壤过于贫瘠，无法保证充足的营养。因此，一般地说，我们若不那么看重具体特征的呈现，而更重视这些特征的发展趋向；我们若将使进化得以无限延续的那种趋向视为基本趋向，那我们就可以说，植物与动物的区别就在于：植物具有一种从矿物质元素中创造出有机物质的力量，而这些矿物质元素是植物从空气、土壤和水中直接吸收的。然而，我们现在看到了另一个区别，它比我们这里说到的区别更为深刻，尽管这两个区别之间并非毫不相关。

动物不能直接固定随处可觅的碳元素和氮元素，因此就必须寻找那些已经固定了这些元素的植物，或者寻找那些已经从植物王国里摄取了这些元素的动物，作为自己的营养源。因此，动物就必须能够到处活动。从变形虫（它胡乱伸出假足、捕捉分布在水滴中的有机物

质)，直到高级动物(它具有能够确定猎物位置的感觉器官、能够行走和捕捉猎物的运动器官和将运动与感觉协调起来的神经系统)，在总体方向上，动物生命无不以其在空间中的运动性为特征。动物的最原始形式是一小块原生质组织，至多是包裹着一层薄薄的类蛋白膜，这层膜允许形状变化和运动的充分自由。与此相反，植物却包裹着一层纤维素薄膜，它注定了植物不能移动。况且，从植物王国的最底层到最高层都存在着同一种习惯，即向越来越固定的状态发展，植物没有必要去移动，而只要在自身周围、在它所在的空气、水和土壤中，寻找到那些可以被它直接吸收的矿物质元素就行了。的确，在植物中也能见到运动现象。达尔文写过一本著名的著作，论述了攀缘植物的运动。他也研究了某些食虫植物(例如茅膏草属和捕蝇草属)捕捉猎物的发明。金合欢属等敏感植物的叶片运动是众所周知的。不仅如此，植物叶鞘内的原生质循环更证明了它与动物原生质之间的联系，而在大量的动物物种(通常是各种寄生虫)当中，也可以观察到近似于植物的那种固定现象(fixation)。[3]宣布固定性和运动性是这样的特征：它们能使我们单凭简单的观察，就能确定我们面前的究竟是植物还是动物；这种说法也将是个错误。但是，在动物身上，固定性通常显得是动物物种陷入了麻木(torpor)状态，即不再朝某个方向继续进化；这种状态与寄生现象极为相似，其伴随的特征又近似于植物生命的特征。另一方面，植物的运动既没有动物运动那么频繁，也没有动物运动那么多样。一般地说，植物的运动仅仅涉及有机体局部，而极少扩展到植物的整体。在一些特殊情况下，植物表现出了隐约的自动性，我们便看到了一种通常处于沉睡状态的活动仿佛偶然地醒了过来。总之，尽管在植物界里也像在动物界里一样存在着运动性和固定性，但在植物界，天平向着固定性倾斜，而在动物界，天平则向运动性倾斜。这两种对立的趋向对两个生命王国的进化具有明显的导向作用，乃至可以根

据它们来界定这两个王国。但是,固定性和运动性又仅仅是那些更深层趋向的表层标志。

运动性与意识之间存在着明显的联系。毫无疑问,高级有机体的意识似乎与大脑的某些配置密切相关。神经系统越发达,它能够选择的运动就越繁多,越精确;同样,伴随这些运动的意识也就越清晰。但是,这种运动性也好,这种选择也好,因而这种意识也好,全都不会作为必要条件而涉及一个神经系统的出现;神经系统仅仅在一些确定的方向上形成通道(canalized),并将更高的强度赋予分散在大量有机物质里的、最初级的模糊活动。越是低等的动物物种,其各个神经中枢就越是简单化,这些物种之间的距离也就越大,直到最后,神经元素消失在许多分化较少的有机体中。不过,其他器官机构也是如此,一切解剖元素也都是如此;而因为一种动物没有大脑就否认它也有意识,这就如同宣布由于它没有胃、所以就不能为自己摄取营养一样荒谬。实际情况是,神经系统也像其他系统一样,产生于劳动分工。它并不创造功能,而只是通过赋予功能反射与自愿活动这两种形式,使功能获得更高强度和更高精确性。要完成真正的反射运动,建立在脊髓或者延髓中的完整机制是不可或缺的。为了在行动的几种明确过程中做出自愿的选择,就必须要有大脑的各种中枢,即作为一些路径出发点的交叉点,它们通向各种运动机制,这些机制虽然形式各异,却都同样精确。但是,哪里的神经元素尚未形成通道(它们更未集中为一个系统),哪里就存在某种(依靠某种分裂过程)产生反射和自愿意志的东西;这种东西既不具备反射的机械精确性,又不具备自愿活动中智力的游移,不过,由于这种东西可能极其少量地参与了这两类活动,它就是一种完全尚未确定的反应,因而也就是一种具有模糊意识的反应。因此我们说:最低等的有机体,其意识与其自由移动的力量成正比。对于运动,这种意识究竟是结果还是原因呢?从一种意义上说,

它是原因，因为它必须指导运动，但从另一种意义上说，它又是结果，因为维系意识的正是运动活动，况且，一旦这个活动消失，意识便会消失，或者说会陷入沉睡状态。根头虫(*rhizocephala*)这样的甲壳纲动物从前必定曾经显示出更具分化的结构，在它们身上，固定性和寄生现象伴随着退化现象、伴随着神经系统的几乎全部消失而出现。在这种情况下，由于有机化进程必定要将一切有意识活动定位于神经系统，我们就有可能推断出：此类动物的意识，甚至比那些更缺少分化的有机体还要弱，而那些有机体从未有过神经系统，却一直能够移动。

既然植物被固定在地上，在其生长的地点觅食，那么，它又如何能够朝着有意识活动的方向进化呢？包裹原生质的纤维素薄膜，不仅使最简单的植物不能移动，而且在某种程度上使它不受外界的刺激，而这些外界刺激作为刺激物，作用于动物的感觉，使它不致沉睡。因此，植物没有意识。不过，此处我们又必须注意到一些根本的区别。“无意识”和“有意识”并不是两种能被机械地拴在一起的标签，一种贴在每个植物细胞上，另一种贴在所有动物身上。在退化为一种不动的寄生物的动物身上，意识陷入了沉睡；而在重新获得了运动自由的植物上，意识则可能被唤醒，而它被唤醒的程度，恰恰与植物重新获得这个自由的程度相等。不过，有意识和无意识毕竟标志出了这两个王国已经进化的方向；在这个意义上，我们要找到有意识动物的最佳标本，就必须上升到这个物种的那些最高级代表；而我们要找到可能具有意识的植物的实例，就必须尽可能向植物系列的低层下降——例如，下降到藻类的游动孢子，更概括地说，下降到那些单细胞有机体，因为(可以说)它们徘徊在植物形式与动物性之间。站在这个立场，在这个范围内，我们就应当用感觉性和被唤醒的意识去界定动物，而用沉睡的意识和无感觉性去界定植物。

总之，植物直接从矿物质里制造有机质；通常，这种自然趋向使植

物无需去运动，因而也无需去感觉。动物不得不到处觅食，它们已经向运动活动的方向进化，因此具有了越来越明确、越来越丰富的意识。

现在，我们似乎看到：动物的细胞和植物的细胞极有可能是从共同的祖先分离出来的；最初的生命有机体在植物与动物两种形式之间摇摆不定，同时具有这两种形式。我们确实仅仅看到了这两个王国中进化的典型趋向，这些趋向虽然彼此不同，却至今仍在植物和动物中共存。所不同的只是比例。在正常情况下，一两种趋向掩盖或压倒了其他趋向，但在个别环境中，被压抑的趋向会重新产生，重新获得其失去的位置。植物细胞的运动性和意识并非沉沉昏睡，以致当环境允许或需要时无法被唤起。另一方面，动物王国的进化也总是会被它指向植物生命的趋向延宕、停止或者拖向倒退。一个动物物种，其活动无论显得何等充分，甚至无论其活动显得何等过剩，也总是随时都可能出现麻木和无意识。动物完全是通过努力，并且以疲惫为代价，才保持了自己的动物性的。动物进化的路线上，存在着无数的缺陷，存在着许多衰退的实例，它们通常与寄生习惯有关；它们也是向植物生命的如此众多的转轨。因此，所有事实都在证明一个信念，即植物与动物是由一个共同的祖先传下来的，这个祖先结合了处于原初状态的两种趋向。

然而，这两种趋向虽然在这种原初形式里互相包容，但当它们发展起来以后，它们便分道扬镳了。由此出现了具有固定性和无感觉性的植物界；由此出现了具有运动性和意识的动物界。我们不必借助任何神秘力量，也能够对这两个方向的划分做出解释。只要指出一点就足够了：生物都自然地偏向于采用对它最便利的方式，在获取各自所需的碳和氮时，植物和动物分别选择了两种对各自最便利的方式。植物从持续为它提供这些元素的环境中不断机械地吸收它们。动物则依靠不连续的、集中于某些瞬间的有意识行动，寻找这些已经固定了

这些元素的有机体实体。植物和动物具有两种不同方式的勤勉，或者我们还可以说，它们具有两种不同方式的闲散。正是根据这个理由，我们才怀疑究竟是否能够在植物上找到神经系统(无论它们多么原始)。我们相信，在植物中，与动物的方向性意志相对应的东西，就是一种方向，植物依靠这种方向，打断碳酸中碳元素与氧元素之间的连接，将太阳辐射的能量导入这个方向。而在植物中，与动物的敏感性相对应的东西，就是它的易感性(impressionability)，它完全适合于植物的性质，完全适合于植物叶绿素对光的可感性。这样一种神经系统，其最重要的作用是作为感觉与活动之间的中介，因此，植物真正的"神经系统"似乎就成了一种机制或者一种 *sui generis*(独特的)化学过程，其作用在于作为植物易感性与叶绿素光合过程之间的中介；于是，我们得出结论说，植物不可能具有神经元素，使动物产生神经和神经中枢的那种冲动，在植物上必定已经变成了光合作用的功能。[4]

对有机界的这最初一瞥，使我们能更准确地证实将动植物两个王国结合在一起的东西，也能更准确地证实将这两个王国分开的东西。

我们在前一章提到，假定在生命的源头存在着一种努力，它为物理力量的必然性输入了尽可能多的不确定性(indetermination)。这种努力并不能创造出能量；或者，即使它创造了能量，我们的感觉和度量设备、我们的经验和科学，也无法测量出那些能量的多寡。因此，那种努力的全部作用，便仅仅是最大限度地利用它能够找到的、已经存在的能量。因此，它便发现只有一个途径能做到这点，那就是：确保这种从它可能获得的材料中得到的、积累起来的潜能，能够随时被用作其行动所需的能量。这种努力本身仅仅具有释放力。不过，释放的工作虽然总是等于或小于任何既定的量，但它投下的重量越大、投掷点越高，换句话说，积累起来的可支配潜能的总量越多，这种努力就越有效。实际上，地球表面最主要的可利用能源就是太阳。因此，问题就

在于：从太阳获得持续输出的可利用能量（太阳能会分别在地球表面的各个局部暂时地悬浮着），并将其中一部分作为尚未使用的能量，储存在适当的能量库中；在需要的时候，在需要的地方，在需要的方向上，这些能量便能被从这些能量库里取出来。构成动物食物的那些物质，便正是这些能量库。这些物质由非常复杂的分子构成，那些分子包含着大量处于潜在状态的化学能；这些物质就像炸药，只要一个火花，就能将其中储藏的能量释放出来。因此，生命最初可能在同一个时刻既包含了那炸药的制造，又包含了使用那些炸药的爆炸。在这种情况下，那个直接储存了太阳辐射能的有机体，也在其空间的自由运动当中消耗这些能量。因此，我们必须假定：最初的生物一方面不停地努力积累借自太阳的能量，另一方面又在运动活动中以不连续的、爆发的方式消耗这些能量。也许，即使是在今天，一些带有叶绿素的纤毛虫（例如眼虫藻属，*Euglena*）也可能依然象征着生命的这种原始趋向，尽管是以一种不能进化的简陋形式出现的。动、植物王国不同方向的发展，是否与（可被叫做）各自对整个生命过程另外一半的遗忘有关呢？或者（更有可能），生命在地球上遇到的那些材料的性质，是否不可能使两种相距很远的趋向在同一个有机体内共存呢？我们能够确定的是，绝大多数植物都具有朝第一个方向发展的趋向；而绝大多数动物则具有朝第二个方向发展的趋向。[5]然而，倘若大自然开始制造那些炸药时，就是为了让它们以后爆炸，那么，从整体上标志出生命的这个基本方向的，则正是动物的进化，而不是植物的进化了。

因此，这两个王国的"和谐"，这两个王国展现的互补性特征，就可能缘自它们分别发展了最初混为一体的两种趋向。单一的原始趋向越是发展，它就越难将两种元素结合在同一个生物身上，而那两种元素在处于原始状态时却互相包容。因此才出现了一分为二，因此才出现了不同方向的两种进化，因此也出现了在某些地方互相对立、又互

为补充的两个系列的特征；不过，无论是对立还是互补，它们都保持着外表的密切关系。动物的进化，朝着越来越自由地消耗非连续性能量的方向发展（但途中并非没有偶然的例外）；而植物则完善了其不必移动而积累能量的系统。我们不打算对这第二点做过多的讨论，而只要说明一点就足够了：这次轮到植物必定从进一步的划分中获益了，这种新的划分近似于植物与动物之间的划分。原始植物细胞必须自己去固定碳元素和氮元素，而一旦出现那些具有这种专门功能的微型植物（microscopic vegetables），它就能几乎完全放弃这两种功能当中的第二种，而在这项更复杂的事业中达到了程度不同的特化。固定空气中氮元素的微生物，将氨化合物转变为氮化合物的微生物，依靠一种与最初的分散趋向相同的趋向，向整个植物界提供了一种供应服务，这就像植物的总体向动物提供的服务一样。倘若要为这些微型植物建立一个特殊王国，那就可以说：在微生物的"土壤"（即植物和动物）中，我们发现了对生命全部内容的分解，生命在地球上找到的那些可支配材料执行着这种分解，而最初，生命包含的一切全都处于相互包容的状态。这是不是一种严格意义上的"劳动分工"呢？这些说法并不能表达我们所设想的那种进化的确切含义。哪里存在这种劳动分工，哪里就存在努力的联合与集中。可是，我们所说的进化却从不是来自联合，而是来自分散；它从不趋向于种种努力的集中，而是趋向于种种努力的分裂。我们认为，在前进过程中，具有互补性的条件之间在某些点上的和谐，是由相互适应造成的；与此相反，这种和谐只有在最初的起点上才是完整的。它产生于一种原始的同一性，产生于一个事实，即进化过程像一个集束那样展开为两支；与这两支的共时性发展相适应，进化过程分离出了一些条件，它们最初完美地互相完成，这使它们合并在了一起。

因此，那些被分配到了一种趋向的元素，其重要性绝不相同，或者

说，最重要的是，这些元素绝不具有同样的进化力。我们刚刚区分出了有机界的三个不同的王国（如果可以这样说的话）。第一个王国仅仅包括那些微型有机体，它们始终处于原始状态；而动物和植物进化的命运则极为令人歆羡。总的来看，这的确就是一种趋向分裂之后出现的情况。在一种趋向产生的各种分支发展当中，一些发展能够无限地进行下去，而另外一些则先后达到了极限。后者并不直接来自那个最初的趋向，而是来自最初趋向分裂出来的某个元素；这些有限的发展，是被某种不断发展的、真正的基本趋向制造的残余发展，并被它留在了发展的半路上。因此我们认为：这些真正的基本趋向全都带有可识别的标志。

这种标志就像一个个依然可见的痕迹，表示着那个原始趋向中代表这些基本方向的东西。一个趋向里的元素，并不像空间中的物体那样并列，彼此隔绝，却更像种种心灵状态那样，尽管最初单独存在，后来却相互渗透，因而它本身就虚拟地包含着它所属的全部个性。我们说，没有一种生命的真正表现形式不在向我们显示其他表现形式的特征（尽管这些特征处于原初的或潜伏的状态）。与此相反，在一条进化路线上，我们若是发现了（可以说）许多沿着其他路线发展出来的形式，那我们就必须做出这样的结论：我们看到的是一些从同一个原始趋向分裂出来的元素。在这个意义上，植物和动物代表了生命发展的两大分支。植物的固定性和无感觉性使它区别于动物，尽管如此，沉睡在植物中的运动和意识还是可以作为回忆被唤醒。但是，除了这些通常在睡眠的回忆之外，还存在一些处于清醒和活跃状态的东西，即它们的活动并不阻碍基本趋向本身的发展。因此，我们可以总结出一个规律：一个趋向在其发展进程中分裂以后，由此产生的每一个特定趋向，都试图保存和发展那个原始趋向中的一切适合于其特化工作的东西。这个规律恰好能够说明我们在第一章讨论的那个事实（即独立

的进化路线上产生了相同的复杂机制)的原因。动物与植物之间某些深层的相似性大概只有一个原因:对于植物,有性繁殖也许仅仅是一种奢侈,而对于动物,有性繁殖却是不可或缺的;植物的有性繁殖,必定是产生于那种迫使动物进行有性繁殖的同一个冲动,那是一种原始的最初冲动,它出现于动、植物王国的分离之前。植物向日益复杂化发展的趋向也是如此。对动物王国来说,这种日趋复杂化是个基本的趋向,动物王国始终都在为做出范围和效果都日益扩大的行动而困扰。但是,植物却被注定了固定性和无感觉性,它之所以表现出复杂化的趋向,完全是因为它最初接受的是同一个冲动。最近的实验表明,"转变"期到来时,植物能够产生各种随机变化,而我们相信,动物则必须沿着一些确定得多的方向演化。不过,我们并不想在这个对生命样式的原始疑问上进一步展开讨论。让我们来看看动物的进化,我们对这个进化怀有特殊的兴趣。

我们说,构成动物性(animality)的是一种机能,它能充分利用释放机制,以将储存的潜能尽可能多地转化为"爆炸"行动。最初,爆炸是偶然发生的,并不选择方向。变形虫就是如此,它同时向所有方向伸出其假足。但我们观察到:更高等动物的身体形式本身,已经为释放能量指定了一定数量的、极为明确的方向。这些方向被许许多多神经元素链标志出来。因此,神经元素便从大量几乎不具分化的有机组织中逐渐产生出来。所以,我们可以做出这样的推测:神经元素一出现,神经元素及其附属物当中就汇聚着一种突然释放逐渐积蓄的能量的能力。毫无疑问,每个有生命细胞都在不断地消耗能量,以维持其平衡。植物的细胞从一开始就处于麻木(torpor)状态,它完全专注于这种维持平衡的工作,仿佛它将最初想必仅仅是手段的东西当成了目的。然而,在动物当中,一切却全都指向行动,换句话说,就是一切都为了充分利用能量,以便从这个地方运动到另一个地方。的确,为了

维持生命，每个动物细胞都在消耗大量的（常常是全部的）能量；但作为整体的有机体，也在力图将尽可能多的能量吸收到动力运动生效的那些点上。因此，凡是存在神经系统（连同作为其补充的感觉器官和运动机构）的地方，就应当出现这样的情况：仿佛一旦需要，身体的其他部分都在为这些部分做准备，或输送它们将通过某种“爆炸”来释放的力量。这是身体其他部分的基本功能。

实际上，食物对于高级动物的作用是极为复杂的。食物的作用首先是修复肌体组织，其次是为动物提供必需的热量，以便在外界温度变化中尽可能独立地释放这些热量。因此，食物保存和维持了有机体，而有机体中存在着神经系统，神经元素的生存也依靠有机体。但是，有机体若是没有向这些神经元素（尤其是向它们所控制的肌肉）输送某种将要被消耗的能量，那么，神经元素就没有理由生存下来。我们甚至可以推测：食物基本的、最终的目的就是如此。这并非说，大部分食物都被用在了这个目的上。有的时候需要巨额的支出，才能补偿那些不得不付出的能量，而这种不得不消耗的能量，其总和（扣除聚集这些能量的成本）却也许是微乎其微的：这个总和同样是那些消耗的原因，同样是补偿那些消耗的全部支出的原因。所以说，动物从食物获取的，正是能量。

许多事实似乎都在表明：神经元素和肌肉元素与有机体其他部分之间的关系，正是如此。我们首先看看营养物质在生命体不同神经元素上的分配。这些营养物质可以分为两类，一类是四元的（quaternary），即类蛋白，而另外一类是三元的，包括碳水化合物和脂肪。碳水化合物具有天然的塑形力，其作用因此注定就是修复肌体组织——不过，因为它们也包含着碳，所以必要时也能提供能量。然而，供应能量的功能却在第二类物质上得到了特别的发展：这些物质被置于细胞里，而不是构成细胞物质的一部分；它们向细胞输送着以化学潜能形

式存在的扩张性能量，这些能量可以直接转化为运动或者热量。总之，碳水化合物的主要功能就是修复机器，而另外一类物质的主要功能则是提供能量。很自然，碳水化合物并不应当被赋予特殊的目的，因为这个机器的每一部分全都需要维护，而对于其他物质来说，情形就不一样了。碳水化合物分配得很不均匀，而在我们看来，这种分配不均最富于启发性。

这些物质以葡萄糖为形式由动脉血液加以输送，又以糖原为形式被置于构成肌体组织的不同细胞当中。我们知道，肝脏的基本功能之一，就是储存肝细胞分泌的糖原，以维持血液中葡萄糖含量的恒常水平。因此，在这个葡萄糖循环和糖原积累过程中，我们便很容易看到，结果仿佛是：有机体的全部努力都是为了向肌肉元素及神经组织元素供应潜能。在这两种情况下，有机体的运作方式虽不相同，却产生了同一个结果。在第一种情况下，它为肌肉细胞提供事先储存的大量能量：与其他组织中的糖原含量相比，肌肉中的糖原含量的确很高。与此相反，在神经组织里，能量的储量非常少（神经元素的功能只是释放肌肉中储藏的潜能，神经元素从不在同一时刻内做过多的事情）；但值得注意的是：一旦这个储量被消耗，血液就会立即给予补充。因此，神经里就总是储藏着潜能。所以说，肌肉组织和神经组织具有各自的特权，肌肉组织的特权在于能储存大量能量，而神经组织的特权则在于：在它需要能量的那一刻、在它要求的准确范围内，能量总是会得到补充。

更具体地说，这些潜能恰恰来自需要糖原的"感觉—运动"系统，仿佛有机体其他部分的存在，完全是为了向神经系统及受其支配的肌肉输送力量。我们若将神经系统（甚至是"感觉—运动"系统）的作用视为有机生命的调节器，那我们的确很可能提出一个问题：在神经系统与身体其他部分之间这种良好机能的交换当中，神经系统是否确实

就是接受身体服务的主人。不过，若是考虑到(甚至仅仅在静止状态下)潜能在这些组织当中的分配，我们就已经会倾向于这个假定了；而若是想到消耗能量和补充能量的那些条件，我们就会完全相信这个假定。这是因为，若假定"感觉—运动"系统与其他系统相同，那么，它就与其他系统同属一个等级。这个系统分布在有机体全身，而它却将一直要等到供给它剩余的化学潜能，才会开始运作。换句话说，调节神经和肌肉所消耗的能量的，正是糖原的生产。与此相反，"感觉—运动"系统若是真正的主人，那么，它运作的绵延和范围就(至少在一定程度上)不会取决于它的糖原含量，甚至不会取决于整个有机体的糖原含量了。"感觉—运动"系统将执行工作，而其他组织将不得不尽力做出某些调整，才能向这个系统提供潜能。可是，正像莫拉(Morat)和杜福尔(Dufourt)[6]的实验所显示的，这就恰恰就是实际发生的情况。肝脏分泌糖原的功能，受制于支配这种功能的刺激性神经的行动，而这些神经的行动又从属于那些刺激运动肌肉的神经的行动——在这个意义上，肌肉并不计较消耗量而开始行动，消耗了糖原，耗尽了血液里的葡萄糖，而最终迫使得肝脏去制造新的糖原，因为肝脏不得不向被耗尽糖原的血液中，大量补充储存在肝脏里的糖原。因此，"感觉—运动"系统启动了其他一切行动；而一切都向这个系统汇聚；我们可以丝毫不带隐喻意味地说，有机体的其他部分全都为这个系统服务。

我们再看看长期禁食的结果如何。有个值得注意的现象：在被饿死的动物身上，人们发现它的大脑几乎完好无损，而其他器官则多多少少都减轻了重量，这些器官的细胞已经发生了深刻的变化。[7]情况似乎是：身体的其他部分为了维持神经系统而付出了全部，它们仅仅将自己当成手段，而神经系统则是它们的目的。

我们小结一下：简单地说，倘若我们同意根据"感觉—运动系统"去理解大脑脊髓神经系统及其感觉器官(这个系统在其中被延伸)以

及它所控制的运动肌肉，那我们就能够说，高级有机体在本质上是个“感觉—运动”系统，它建立在消化、呼吸、循环及分泌等系统上，而这些系统的功能就是修复、清洁和保护“感觉—运动”系统，为它创造一种不变的内部环境，而首先是向它输送可以转化成动力运动的潜能。[8]诚然，神经功能越是完善，维持其发展所需要的那些功能就越多，因而它们自身也越精确。神经活动产生于原生质（它几乎要被这些原生质淹没），因此，它必须在自己周围聚集起所有能够支持它的活动。这些活动只有依靠其他的活动才能发展，而其他那些活动又包含着另外一些活动，如此无限地连接下去。所以，高级有机体功能发展的复杂性也在无限增加。研究这些有机体当中的一个，我们便可以了解整个循环圈，如同各种东西都彼此互为手段一样。但是，这个循环圈还是有个中心，那就是神经元素的系统，这个系统连接着感觉器官与运动机构。

这里，我们不想过多讨论这个观点，因为我以前的一本书已经详细讨论过它了。我们不妨回忆一下，神经系统的发展受来自两个方向的影响，一个是对运动更为精确的适应，另一个是供生物选择运动的更大范围。这两种趋向可能显得相互冲突，而它们也的确相互冲突；但是，神经链（即使是最初状态的）却成功地将这两种趋向协调起来。一方面，神经链在外周（神经）的两个点之间标志出明确的轨迹，前一个是感觉点，后一个是运动点。所以，它就沟通了一个活动，这个活动最初分散在众多原生质里。但另一方面，构成神经链的的元素又可能是不连续的；无论如何，即使假定它们是连成网状的，它们还是表现出了一种功能上的非连续性，因为每个元素都结束于一种类似交叉点的地方，而神经流则有可能在这些点上选择自己的进程。从最低等的无核原生物，到进化最完善的昆虫，一直到最富于智力的脊椎动物，这个进程所体现的，最主要的就是神经系统的发展，其每个阶段都伴随着

这个进程所需的有机体的全部新结构和复杂性。正如我们在本书开始预先表明的那样，生命的作用在于为材料注入某种不确定性。“不确定性”（即“不可预见性”）是生命在其发展进程中创造的一些形式。越来越多的不确定性（即越来越多的自由）也是一种以这些形式为载体的活动。神经系统将神经置于这样的端点之间，每个端点上都伸展出许多路径，其中每一条都自动地呈现出各式各样的问题，因此，神经系统就是一个储存不确定性的真正仓库。生命冲动的主要力量都被消耗在了创造此类机构上，我们认为：只要对作为整体的有机界投以一瞥，便很容易看到这种情况。然而，对于生命冲动本身，还必须做些解释。

我们绝不能忘记：有机界中运作的那种力量是有限的，它总是在寻求超越自己，总是不足以应付它不得不完成的工作。激进目的论的错误与幼稚就来自对这一点的误解。它将整个生命世界表述为一个结构，这个结构类似于人类的作品。一切局部都按照发挥这部机器最佳功能的要求，被装配在了一起。每个局部都有其存在的理由，有其要发挥的作用，有其被指定的位置；实际上，所有局部联合成一体，如同一阕协奏曲，其中，表面似乎不谐和的声音其实全都为了造成基本的和声。总之，大自然里的一切进程都像人类天才的作品一样，其中（尽管结果也许微不足道），在被制造的作品与制造作品的工作之间，至少存在着一种完美的对应关系。

在生命的进化中，根本不存在此类事情。生命进化中，工作与成果之间的不对应十分惊人。从有机界的底层到其顶端，我们确实发现了一种巨大的努力；但是，这种努力往往陷于不足，它有时被相反的力量抵消，有时它做的事情偏离了它应做的事情，因为被它要采取的形式吸引，像被一面镜子迷惑那样被形式迷惑。即使在它最完美的作品里，尽管它似乎克服了来自外部阻力，也克服了来自自身的阻力，那依

然是得益于它必须具备的物质性。这就是我们每个人都可能亲身体验到的东西。我们的自由,在肯定其存在的那些运动本身中,就创造出了一些日益增长的习惯,倘若这些习惯未能依靠不断的努力来更新自己,它们就会窒息这种自由:自动性(automatism)在鞭策着自由。最具活力的思想,在表达这种思想的公式中也会变为僵化的东西。词藻反叛意念。字母扼杀精神。而我们最炽烈的热忱,一旦被外化为行动,便立即会如此自然地冷却为对利益的冷静算计或虚荣心(这两者都很容易以对方的形式出现),以致我们若不知道这种死去的情感在一段时间内还保留着活着的情感的特征,就会将两者混为一谈,怀疑我们自己的真诚,否定善良与爱。

造成这种不一致性的深刻原因,在于生命总体运动的节奏与生命表现形式的节奏不同,而这种不同是无法挽回的。总体生命本身就是运动性,而生命的具体表现形式则不情愿地接受了这种运动性,因而往往落在它的后面。运动性总是向前,它们想要表现出时间性。总体的进化乐于沿着直线前进;每一种特定的进化都类似一个循环。正像被风刮起的尘埃气旋,生命体也在自转;生命的巨风维持着这些生命体。因此,生命体相对比较稳定,并且酷似不动,以致使我们将每一个生命都看作一个物体,而不是一个进展过程,使我们忘记了:生命体形式的恒久性只是一种运动的轮廓而已。然而,有时在一个转瞬即逝的幻象里,负载生命体形式的无形气息会在我们眼前被具体化。在某些母爱当中,我们会得到这种突然的启示,它如此令人惊诧,在大多数动物当中,它是如此令人感动,甚至在植物对其种子的呵护当中,也能够观察到这种母爱。有些人已经在这种爱里看到了生命的伟大秘密,这种爱也可能会向我们传达生命的奥秘。它向我们表明:每一代生命都倚在其下一代上。它允许我们窥见一个事实:生物首先是一条通道;生命的本质就在于那个传送生命的运动。

总体的生命与其表现形式之间的这种对立,处处都呈现出相同的特征。可以说,生命趋向于最大可能的行动,但每个物种却宁愿做出最轻微的努力。若从构成生命真正本质的东西考虑,换句话说,若将生命看作各个物种之间的过渡,那么,生命就是一种连续生长的行动。但是,生命通过的每个物种都仅仅以其自身的便利为目标。它情愿得到那些只要求最少劳作的东西。物种被其即将采取的形式所吸引,沉入了局部睡眠状态,在这种状态当中,它几乎忽略了全部其他生命;它使自己成形,以便从其直接环境中获取最大的益处,同时也尽量减少这个过程里的麻烦。当然,生命向前发展、创造新形式的行动,与使这种新形式成形的行动,是两种各不相同、并常常相互对抗的运动。第一种运动与第二种相连续,但是,它若是始终关注自己的前进方向,它就不会在第二种运动里得到延续。这就如同一个为了越过障碍而起跳的人,他不得不让目光离开那个障碍,始终关注自己。

就其定义本身来说,有生命的形式就是能够存活的形式。无论以何种方式去解释有机体对环境的适应,那种解释都必然是充分的,因为物种毕竟存活了下来。在这个意义上,古生物学和动物学描述的每一种连续性物种,都是生命所取得的成功。但是,我们若是说到每个物种在其进化过程中留在身后的运动,而不提它被置于其中的那些条件,我们获得的印象就非常不同了。这个运动常常偏向一旁;它也常常没有多远就终止了。从这个新视点看,失败便显得是经常发生的情况,而成功却是例外,并且都不够完美。我们将看到:在动物生命进化的四个主要方向当中,有两个方向是死路,而另外两个方向中,所付出的努力一般都远远超出了所得的结果。

虽然我们尚缺乏能重构这个历史的细节的文件,但我们能够描述这个历史的主要脉络。我们已经说过,动物和植物必定很早就从其共同祖先相互分离了,植物陷入了没有运动的沉睡状态,而动物则与之

相反，变得越来越警醒，并且日益形成了神经系统。动物王国努力的结果，也许就是创造了依然非常简单的有机体，而这些有机体却天然具有某种行动自由，而且，最重要的是，它们具有一种极不定型的形式，因而能够去适应未来的任何确定性。这些动物可能类似于我们今天见到的某些蠕虫；不过，两者的区别在于：今天活着的那些蠕虫(即那些可以与这些动物相比的蠕虫)，只是一些无限可塑形式的空洞而固定的例证，其中孕育着无限的未来，是棘皮类动物、软体动物、节肢动物和脊椎动物的共同祖先。

它们将会遇到一个危险，它们将会遇到的那个障碍也许会阻止动物生命的上升过程。我们回顾原始时期的动物时，会情不自禁地为一种特殊性所震惊，那就是：动物被囚禁在坚固程度不同的鞘内，而这些鞘必定妨碍了动物的运动，甚至常常使运动停止。原始时期的软体动物具有比今天的软体动物更普遍的壳。节肢动物一般都具有甲壳，其中大多数是甲壳纲动物。更古老的鱼类具有极为坚硬的类骨鞘(bony sheath)。[9]我们认为，应当在一种趋向里去寻找这个普遍事实的原因，这个趋向就是：软体有机体往往尽量使自己变得不适于被吞食，以保护自身，使彼此不被对方吃掉。每个物种在使其成为那个物种的行动中，都趋向于那个最迅速的行动。一些原始有机体拒绝用无机材料制造有机材料，而从已经转向植物生命的有机体中获取现成的有机物；它们使自身转向了动物生命。同样，在动物物种当中，许多物种的生存都极力以其他动物的生命为代价。这是因为，一个作为动物的有机体，换句话说，一个能够活动的有机体，能够利用自己的运动性去搜寻那些没有抵御能力的动物，并且像以植物为生那样，以那些动物为生。因此，物种的运动性越强，它们彼此之间就越是贪婪和危险。由此便出现了一种情况：整个动物界向越来越高的运动性前进的过程突然停顿下来；因为，棘皮类动物坚硬而含钙质的皮肤、软体动物的外

壳，甲壳纲动物的甲壳，以及原始鱼类的硬鳞状胸甲，大概全都起源于一种共同的努力，即动物物种自我保护、抵御敌对物种侵害的努力。不过，这种动物借以自我保护的胸甲，也限制了动物的运动，有时将动物固定在了一个地方。倘若说，植物给自己裹上了一层纤维素组织，从而舍弃了意识，那么，那些将自己关在防护罩或是铠甲中的动物，就注定使自己处在了一种部分怠滞的状态中。今天的棘皮类动物，甚至软体动物，就生活在这种麻木状态中。节肢动物和脊椎动物大概也受到过陷入这种麻木状态的威胁。然而，它们毕竟逃脱了这个威胁；它们之所以能生存于这个幸运的环境中，是因为生命一些最高形式的扩展。

我们看到，实际上，生命运动在两个方向上获得了更加有利的发展。鱼类将它们的硬鳞状胸甲换成了鳞片。在那之前很久，昆虫就出现了，它们也摆脱了其祖先曾经作为保护的胸甲。鱼类和昆虫都具备了一种敏捷性，这种敏捷性能使它们逃避敌人，也意味着使它们具备了攻击性，使它们能够选择相互遭遇的地点和时间。鱼类和昆虫以这种敏捷性弥补了它们体表保护层的不足。在人类装备的进化过程当中，我们也看到了类似的进展。最初的冲动是寻求防护；第二个冲动更有利于人类，就是尽可能使自己变得灵活机动，以利于逃遁，而最重要的是使自己更便于攻击，因为进攻乃是最有效的防御手段。因此，古希腊的重装备步兵才被古罗马军团所取代；因此，身穿铠甲的骑士才不得不让位于机动性更强的步兵。从总体上说，生命的进化中，正像人类社会和个体命运的进化中那样，最成功的是那些战胜了最重大危险的物种。

所以说，动物增强自身的运动能力，从中获益的显然正是它们自己。谈到一般意义的适应时，我们曾说：物种的一切变化，其原因都是为了其自身的特定利益。这可以作为变异的直接原因，但往往仅仅是最表面的原因。变异的深刻原因是那种将生命推入世界的冲动，它将

生命分成了植物与动物；它分配给动物更灵活机动的形式，而在某个瞬间，在受到麻木状态威胁的动物王国里，这种形式保证了(至少在某些点上是如此)动物唤醒自己，继续前进。

在植物和节肢动物分别进化的两条道路上，发展(除了寄生或其他原因造成的退化之外)首先就是"感觉—运动"神经系统的进化。进化在寻求运动性和灵活性，同时，经过许多实验性尝试，并且，最初也并非没有产生一种浪费物质和滥用力量的趋向，进化也在寻求运动的多样性。但是，这种探求本身却在不同分支方向上产生了。只要看看节肢动物及脊椎动物神经系统，我们就会看到两者的区别。节肢动物的身体由一系列长度不同的环节构成；因此，运动活动就被分配在其数量不同的(其数量有时相当可观)附加肢体上，每个都具有特殊的功能。而脊椎动物的活动仅仅集中在两对肢体上，这些器官所执行的功能更不受其形式的限制。[10]在人类身上，这种独立性得到了完整的表现，人的手已经能够从事任何工作了。

这至少是我们所看到的情况。不过，在这些可见的外表下面，还存在两种可以被推测出来的力量，最初，生命本身固有的这两种力量相互渗透，而在发展过程当中，它们又注定要相互分离。

要界定这两种力量，我们必须在节肢动物和脊椎动物的进化中，去考察那些分别标志了各自终点的物种。怎样确定这个点呢？在这个问题上，几何精确性照例会使我们误入歧途。在同一条进化路线上，并不存在任何能使我们确定一个物种比另一个更高级的简单标志。我们必须在每个具体情况里去比较和衡量种种特征，才能确认它们在何种程度上是本质特征，在何种程度上是非本质特征，以及在何种程度上才必须被纳入考虑的范围。

例如，衡量优越性的最普遍标准，无疑就是"成功"；在一定意义上，"优越性"与"成功"是意义相同的术语。对于生物来说，"成功"必

须被理解为一种在无比多样的环境中发展,克服无比多样的障碍,以占据尽可能广阔的范围。能够占据其全部领地的物种,就是真正主要的、因而也是优越的物种。人类就是如此。人类就代表了脊椎动物进化的终点。不过,在节肢动物系列中,昆虫(尤其是膜翅类昆虫)也是如此。据说,正如人是土壤的主人那样,蚂蚁也是亚土壤(sub-soil)的主人。

另一方面,一些出现较晚的物种则有可能是退化的物种;不过,必定有某些特定原因的介入,才能造成这种退化。按理说,这些物种本来就应当比产生它们的那些物种更优越,因为它们联系着进化的更高级阶段。人类可能是最晚出现的脊椎动物;[11]在昆虫系列当中,膜翅类昆虫则出现得最晚,而鳞翅类(*lepidoptera*)除外,它们也许是退化的物种,寄生在开花植物上。

因此,我们从不同途径得出了同样的结论。节肢动物的进化在昆虫身上达到了终点,尤其是在膜翅类昆虫身上;而脊椎动物的进化则在人类身上达到了终点。本能在昆虫世界中最为发达,在昆虫中,膜翅类的本能得到了奇迹般的最大发展,因此可以说:动物王国的全部进化(除了向植物生命的退化之外),出现在两条分支的道路上,一条通向本能,另一条通向智力。

因此,植物般的麻木、本能和智力,这些就是与植物和动物共同的生命冲动相一致的元素。在以最不可预见的形式去表现这些元素的发展进程中,它们各自的成长已经使它们相互分离。一个始于亚里士多德的重大错误已经败坏了大多数自然哲学;这个错误就是:在植物性的生命、本能性的生命和理性的生命当中,只看到同一种趋向的个连续性程度,而实际上,它们却是一种活动在其发展过程中分裂出来的三个分支方向。它们之间的区别并不是强度上的不同,或者更概括地说,并不是程度上的不同,而是种类上的不同。

深入考察这一点是十分重要的。在植物及动物的生命中，我们已经看到了两者是如何既相互补充又相互对抗的。我们现在必须表明：智力与本能同样是相互对抗又相互补充的。不过，我们不妨先来解释一下我们何以会认为前者高于后者、并建立在后者之上；实际上，它们根本不属于同一个范畴：它们既不具有承接关系，我们也不能认为二者只是等级不同。

这是因为，智力与本能最初是相互渗透的，并且保留了它们共同源头的某些东西。我们从未发现过两者中的任何一个处于纯粹状态。我们说过，在植物当中，动物的意识与运动性处于沉睡状态，而它们可能被唤醒；而动物生命也始终处于被引向植物生命的危险中。植物趋向与动物趋向浑然地相互渗透，以致(首先是)两者之间从未出现过完全的隔绝：它们不断出没在对方当中；我们发现，它们处处都混合在一起，所不同的只是两者的比例而已。智力与本能的情况也是如此。没有一种不能从中找到本能的某种痕迹的智力，更具体地说，没有一种没有围绕着智力边缘的本能。正是这种智力的边缘，造成了许许多多的误解。本能总是多少带有几分智力性，因此，有人便得出结论说：本能与智力同属一类，两者之间的唯一区别是复杂性或完善性的程度不同；而最重要的是，两者都可以用对方的术语来表达。实际上，智力与本能之所以相互伴随，是由于它们互相补充；而它们之所以互相补充，则是由于它们彼此不同，本能中那些本能性的东西，恰恰对立于智力中那些智力性的东西。

我们注定要对这一点详加讨论。这是最为重要的观点之一。

在最开始时，我们要指出：我们准备表述的那些区别将会显得过分鲜明，而这正是因为我们想在本能性的东西当中区分出本能、在智力性东西当中区分出智力。实际上，一切具体的本能当中全都渗透着智力，而一切真正的智力当中也都渗透着本能。况且，无论是对智力

还是本能，都不能做出严格的界定：它们是两种趋向，而不是两种事物。我们同样不能忘记：我们目前的这一章，是将智力和本能看作生命放在其进程中的两种表现形式。因此，在我们看来，一个有机体所表现的生命，就是从材料世界获得某些东西的努力。所以，倘若正是这个努力的多样性使我们感受到了本能与智力，倘若我们在这两种心灵活动的样式当中，首先看到的是作用于无机材料的两种不同方式，那就毫不奇怪了。对智力与本能的这种见解虽说相当狭隘，但它却有个优点，即能够给我们一种借以区分二者的客观手段。然而，它同时也仅仅给了我们一个中间位置，而总体的智力和总体的本能，则始终在这个中间位置上下徘徊。因此，读者随之看到的，肯定只是一种图表式的描绘，其中，智力和本能各自的轮廓都比其实际轮廓更清晰，而两者之间的过渡层次则被忽略了，这些过渡层次来自它们各自的不明确性，来自两者的相互渗透。在一种如此朦胧的材料中，我们不必过分执著于清晰性。柔化两者的轮廓，纠正描绘中那些几何味道过浓的东西——总之，用生命的灵活性去取代图表的僵硬性，这总是会使我们的工作进展得更加顺利。

人类出现在地球上的公认日期究竟是什么时候呢？是第一批武器、第一批工具被制造出来的那个时期。人们尚未忘记布歇·德·彼尔特[12]在圭格农磨房(Moulin-Quignon)采石场的发现所引起的争论。争论的焦点在于：他发现的究竟是真正的石斧，还是仅仅是偶然碎裂的燧石小块。然而，倘若所发现的就是真正的石斧，那我们就确实看到了智力的出现，更具体地说，我们就确实看到了人类智力的出现，对此，谁都不会产生片刻怀疑。现在，我们来看看有关动物智力的一些趣闻轶事：我们将会看到，除了许多可以被解释为模仿或者形象联想的行动以外，还有一些行动，我们会毫不犹豫地将这些行动称为智力：其中最主要的是那些带有某种制造意味的行动，无论是动物自己做成

了一件粗陋工具，还是动物为了自己的利益去使用人类制造的工具，都是如此。在智力方面仅次于人类的动物是猿类和大象，它们偶尔能够使用人造的工具。在猿类和大象下面（但离它们并不十分遥远）是那些能够识别一个人造物的动物，例如狐狸，它对陷阱相当熟悉。毫无疑问，凡是能够做出推论的动物都具备智力；不过，推论就是沿着当前体验的方向变换地利用以往的经验，它已经是发明的肇始了。一旦发明具体化为人造工具，发明便被完成了。指向发明的动物智力往往趋于指向观念。尽管这种智力通常还无法成功地制造出对象，也无法利用这些对象，它却很有可能借助大自然赋予的本能做出种种变化，而使自己做到上述的事情。我们尚未充分注意到人类智力的一个特点，即机械发明从一开始就是人类智力的基本特征，甚至在今天，我们的社会生活也极为重视人造工具的制作和使用；而遍布于进展之路的那些发明也描绘出了这条路的方向。我们还几乎没有理解这一点，因为改变我们自己所花的时间，要比改变我们的工具所花的时间更长。我们的个体习惯、甚至社会习惯所持续的时间，也要大大长于形成这些习惯的环境所持续的时间，因此，一个发明的最终影响，一直要等它已经失去新奇性时，才能被观察到。蒸汽引擎的发明至今已经有一个世纪了，而我们才刚刚开始感到它给我们造成的冲击的力度。但是，它使工业产生的革命却彻底地打破了人们之间的关系。种种新思想不断产生，种种新感觉也正在绽放。在数千年时间当中，当我们只能在远距离上看到当时时代的粗略轮廓时，那些战争与革命便会显得无关紧要，哪怕假定它们被记住了，也是如此。但是，我们提到蒸汽引擎以及与之相伴的各种发明时，却也许会像提到历史上的青铜或是切削石器一样：蒸汽引擎标志出了一个时代。[13]倘若界定人类这个物种时，我们能够摆脱人类的全部高傲，并严格把握历史及史前时期向我们表明的人类及智力的那些稳定特征，我们也许就不应当将人类界定

为“*Homo sapiens*”（智人），而应当界定为“*Homo faber*”（制造工具的人）了。总之，从似乎是其原初的特征看，智力就是一种制作人造对象（尤其是制作用以制作工具的工具）的机能，就是一种对这种制造品进行无限变化的机能。

那么，不具备智力的动物是否也有工具或者机器呢？不错，它们当然也有，只是它们的工具就是使用工具的身体的一个组成部分；而且，与这个工具相联系，动物还有一种知道如何使用这个工具的本能。诚然，我们不能因此而认为：一切本能都属于一种运用天生机制的天然能力。这样的定义不适用于罗曼尼斯（Romanes）所说的那些“继发的”本能；而不止一种“原发的”本能也不适于这个定义。不过，像我们暂时赋予智力的定义那样，这个定义至少划定了形式极为繁多的本能在观念上所能达到的范围。的确，我们经常指出一点，即绝大多数的本能都仅仅是器官工作本身的延续，或者说是这种工作的完成。本能的活动始于何处？这种天然活动又止于何处呢？我们不知道。从幼虫到蛹、再到完整昆虫的变形过程中，往往需要幼虫做出恰当的行动，需要它具备某种创始性；动物本能与有生命材料的器官工作之间，并不存在一条截然分明的界线。我们若是愿意，就可以说：或者是本能将它要使用的工具器官化了，或者是器官化工作的过程在必须使用这个器官的本能当中得到了延续，二者必居其一。昆虫的那些最出色的本能并不为了别的，而仅仅是为了将其特殊的结构发展成为运动：的确，社会生活对不同的个体做出了劳动分工，因而赋予了这些个体不同的本能，我们也能够在这上面观察到相应的结构区别：蚂蚁、蜜蜂、黄蜂以及某些伪脉翅虫（*pseudoneuroptera*）的同质异像（polymorphism）是众所周知的。因此，倘若我们仅仅考虑那些可以从中观察到完全成功的智力及本能的典型，我们就会找到两者的根本区别了：完善的本能是一种使用、甚至是制造出器官化工具的机能；完善的智力

则是一种制造和使用非器官化工具的机能。

这两种活动样式的利弊是显而易见的。本能找到了最便利的恰当工具;这种工具自行制造,自行修复,如同大自然的一切工作那样,它呈现出无限复杂的细节,同时又具有奇迹般简单的功能;一旦需要,它便立即去完成要它做的工作,毫无困难,其完美常常使人惊叹。同样,这种工具也保留着几乎不可更动的结构,因为结构一旦改变,物种便会改变。所以说,本能必须是特化的,它不是别的,仅仅是利用一种物种工具以达到物种的目的。与此相反,通过智力制造出来的工具就不那么完善了。只有做出努力才能制造这种工具。使用它的时候,通常会产生不少麻烦。不过,由于它是用无机材料做成的,它就能够采用任何形式,服务于任何目的,将生物从种种新产生的困难中解脱出来,并且赋予生物无限的力量。虽然在满足直接需求方面,它不如天然的工具,但需求越不那么紧迫,它的优点就越比天然工具多。最重要的是,它适应了制造它的那个生物的本性;因为,它要求制造者去行使新的功能,这就给制造者增添了(可以说)更丰富的器官结构,因为它就是一种被制造出来的器官,就是天然有机体的扩展。它满足了各种需求之后,又会创造出新的需求;因此,它并没有封闭行动圈(动物往往在这个圈子里面无意识地移动),而是为活动敞开了无限广阔的领域,它日益深入这片领域中,制造出越来越多的自由。然而,智力对本能的这种优势却只有在后来的阶段中才能显示出来,那时,智力已将结构提到了更高的程度、去制造有效的机器了。最初,制造的工具与天然工具的利弊势均力敌,很难预言其中哪一个能够保证生物在更大程度上驾御自然。

我们可以推测说:智力与本能起初相互渗透;原初的心灵活动同时产生了它们;倘若我们对以往回顾得足够远,便会发现一些比我们昆虫的本能更接近智力的本能,也会发现一些比我们脊椎动物的智力

更接近本能的智力;在这种初级条件之下,智力与本能都是材料的囚徒,它们尚不能控制材料。生命固有的力量若是无限的,那它就很可能使本能与智力在同一个有机体上不受限制地同时发展。但一切都似乎在表明:这种力量是有限的,它刚刚得到表现,就很快消耗殆尽了。它很难同时向几个不同方向发展:它必须做出取舍。于是,它便在加诸材料世界的两种行动样式当中做出了选择:它可以创造一种器官化了的工具,去直接地影响这个行动;它也可以通过有机体去间接地影响这个行动,即它自身并不天然具备所需的工具,而是用无机材料亲自做成那个工具。因此才出现了智力和本能,它们在发展过程中日益分离,却从未相互隔绝。另一方面,若仅仅是对地点、时间和结构材料做出选择,那么,昆虫最完善的本能也伴随着智力的微光:例如,蜜蜂在个别情况下在露天筑巢时,它们会发明一些新的、真正富于智力的蜂巢结构,以使自己适应这些新的条件。[14]但在另一方面,智力对本能的需求,比本能对智力的需求更多;因为使粗糙的材料成型的那种力量已经关系到了更高程度的器官化,而若不借助本能的双翼,动物便无法达到这个高度。所以说,在节肢动物身上,大自然索性使它朝着本能的方向演进,与此同时,我们在几乎所有的脊椎动物身上观察到的,与其说是智力的扩展,不如说是对智力的奋力争取。构成脊椎动物心灵活动基础的,依然是本能。不过,它们身上还是存在着智力,并且随时准备着取代本能。智力尚未成功地发明工具,但至少它做过这种尝试,其方式就是:它若想取代哪种本能,就尽可能多样地去行使那本能的功能。只有在人类身上,智力才获得了完全的成功;人类所掌握的天然手段不足以抵御敌人、寒冷与饥饿,而这种不足之处恰恰证明了智力在人类身上的成功。我们若设法衡量这种不足之处的意义,这种不足之处便获得了与史前文件相当的价值;它是智力与本能之间最后的告别。但同样正确的是:自然选择心灵活动的这

两种样式时,想必也曾犹豫不决——本能可以确保直接的成功,但其效果有限;而智力则要冒险才能获得成功,而一旦它成为独立的智力,就能够无往不胜。因此,这里依然是"冒最大的危险,才可能取得最大的成功"。所以说,本能与智力代表了对两者同等适用的、同一个问题的两种不同解决方式。

诚然,本能与智力之间由此产生了内部结构的深刻差异。我们这里仅仅讨论与我们目前的研究有关的差异。因此,我们不妨说:本能与智力意味着两类极为不同的知识。不过,我们首先必须解释一下一般意义上的意识。

曾有人问:本能在多大程度上是有意识的?我们的回答是:本能中的意识,其差别和程度的数量极多;在某些情况下,本能多少是有意识的,而在另外一些情况下,本能则是无意识的。我们将看到,植物具有本能,而这些本能不大可能伴随着感觉。即使动物也几乎不具备至少某部分运动是非无意识的复杂本能。但是,我们这里必须指出:这两种无意识状态之间,存在着一个并不经常被注意到的区别:一种状态中不存在(absent)意识,而在另一种状态中,意识被取消了(nullified)。这两种无意识状态都等于零,但前者的零是表示"没有"这个事实,而后者的零则表示正负两个等量的相互抵消。一块下落的石头的无意识就属于前一种:石头根本感觉不到它的下落。本能的无意识(就本能是无意识的这种极端情况而言)也是如此吗?我们机械地做出一种习惯动作,梦游症患者在梦中自发地行动,这些情况下的无意识也许是绝对的;不过,这完全是由于行动本身的执行(performance)抑制了行动的表现(representation)。行动的执行与行动的意念(idea)极为相似,极为切合,这使意识无法在两者之间找到存身之地。表现被行动停止了。可以证明这一点的是:倘若行动的完成遭到一个障碍的遏止或阻挡,意识便可能出现。意识存在着,但被实现(继而填充)

表现的那个行动抵消了。那个障碍没有创造出任何积极的东西，而只是造成了乌有，去除了一个障碍物。表现中的这种行动匮乏，恰恰就是我们这里所说的意识。

我们若是更仔细地考察这一点，就会发现：意识就是环绕着那个可能行动（或潜在活动）区的光明，而这些行动则环绕着生物真正做出的行动。它意味着踌躇或选择。在任何指出了许多同样可能的行动、却没有任何真正行动的地方（例如尚未得出结果的沉思），意识就会非常强烈。在任何做出的行动是唯一的可能行动（例如梦游症、或者更广义的自发活动）的地方，意识就被减为零。倘若我们发现：一连串规则运动的最后一个已经在第一个中被预示出来，另外，倘若意识一受到障碍的震动就会从这些运动当中闪现出来，那么，这种情况下就依然存在着表现和知识。根据这个观点，可以将生物的意识定义为潜在活动与真实活动之间的数学差。它表示了表现与行动之间的距离。

由此可以做出推论说：智力往往会指向意识，而本能则往往会指向无意识。这是因为，倘若将要使用的工具已经被自然器官化了，其材料又是由自然造就的，其将要获得的结果也符合自然的意志，那么，凡是出现这种情况的地方，可供选择的余地就会所剩无几：表现当中固有的意识无论何时想做出行动（这个行动与表现完全相似，并且构成了表现的抗衡重量）而趋向于自行解放，都会因此而被抵消。任何出现意识的地方，本能都不会像在障碍物中（本能受它的影响）那样被照亮；变为意识的正是本能的不足（deficit），正是行动与意念之间的距离，所以说，这里的意识只不过是一种偶然。从本质上说，意识仅仅强调了本能的起点，一连串自动运动全都从这个起点被释放出来。相反，（本能的）不足才是智力的常态。在重重困难下艰辛劳作，这才是智力的唯一本质。智力的原初功能，就是制造非器官化的工具，因此，尽管面对无数困难，它还是必须选择自己工作的地点和时间，选择自

己工作的形式及材料。智力永远不会彻底地自我满足,因为每个新的满足都会创造出新的需求。总之,如果说,本能与智力全都涉及知识,那么,知识在本能中是被执行的(be acted)和无意识的,而在智力中,知识则是被思考的(be thought)和有意识的。但是,这个区别与其说是类型上的,不如说是程度上的。只要我们关心的仅仅是意识,那(从心理学的观点说)我们就看不到本能与智力的真正差异。

为了理解这种基本的差异,我们绝不能停留在照亮这些内部活动样式的、明度不同的光亮里,而必须一直深入到两种客观对象上;这两种对象之间存在深刻的差异,而本能和智力则指向它们。

马蝇在马的肩胛上产卵,它仿佛知道自己的幼虫必须在马胃里发育,也知道马舔自己的身体时,会将这些幼虫送入它的消化道。毒蜂(paralysing wasp)会叮咬昆虫身上的一些点,而这些点恰好就是神经中枢所在,这样一来,毒蜂就既可以使昆虫麻痹,又不杀死昆虫,它的行动犹如兼饱学的昆虫学家和熟练的外科医生于一身。但是,对于人们经常引述其故事的那种小甲虫(*Sitaris*),我们又应当说些什么呢?这种昆虫将卵产在一种毛花蜂(*Anthophora*)掘出的地道的入口。小甲虫的幼虫经过长期等待,待雄毛花蜂飞出地道口时,便跳到它身上,攀着它、一直附在它身上,等到雄蜂进行"飞行婚礼"的时候,它便抓住机会,从雄蜂身上来到雌蜂身上,静心等待雌蜂产卵。然后,小甲虫的幼虫便跳到卵上,那卵就是它浸在蜂蜜中的食物。几天之内,甲虫的幼虫就将蜂卵吃掉,然后留在卵壳上,开始了第一次的变形。它此时已经形成了器官,可以漂浮在蜂蜜上了,于是就吃着这种营养食物,变成了蛹,既而变成了完整的甲虫。这一切都仿佛是:小甲虫的幼虫从被孵化出来的那一刻起,就知道雄毛花蜂将首先从地道中出现;它知道那个"飞行婚礼"将使它有机会从雄蜂转到雌蜂身上,而雌蜂会将它带到一个有蜂蜜的地方,蜂蜜的数量足够它变形之后维持生命;它知

道在变形之前，它可以一点一点地吃掉毛花蜂卵，这种办法既能够维持生命，使自己漂浮在蜂蜜表面上，又可以消灭来自蜂卵的竞争对手。同样，一切又似乎是小甲虫本身也知道：它的幼虫将会知道所有将要发生的事情。倘若这里存在着知识，那么，这种知识就完全是昆虫固有的。这种知识向外反映在实际的运动当中，而不是向内反映在意识中。同样正确的是：这种昆虫的行为涉及了（更准确地说，是发展出了）一种意念，即在确定的空间及时间当中，存在着或正在产生着确定的事物，而昆虫不必学习，就能够知道这些事物。

所以，我们若从同一个观点去考察智力，便会发现：智力同样不必学习就知道某些事情。不过，这两种情况下的知识却极为不同。在这里，我们必须小心，切莫再度引发关于先天理念问题的哲学争论。所以，我们仅将讨论限于各方都一致赞同的那个观点，即：动物永远无法懂得（人类）幼儿会很快就懂得的一些事情；从这个意义上说，智力也像本能一样，是一种固有的功能，因此也是一种先天的功能。但是，这种先天的智力虽然是一种理解的机能，却根本不知道特定的对象。新生儿第一次寻找母亲的乳房，因而显示出他知道一个从未见过的东西（毫无疑问，这种知识是无意识的），而这正是由于新生儿的先天知识是一个明确的对象，正是由于这种知识属于本能，而不属于智力。所以，智力并不意味着对任何对象的先天知识。不过，倘若智力除了天性之外一无所知，那它就没有任何先天可言了。那么，倘若智力对一切都一无所知，它又能够知道什么呢？除了各种事物之外，还存在着种种关系（relations）。具备智力的新生儿，既不知道确定的对象，也不知道任何对象的确定属性；不过，新生儿稍稍长大以后，就会听到人们用一个名称去称谓一个实物，于是马上就知道了那名称的意义。因此，幼儿便自然而然地领会了名称与实物之间的关系；可以说，同样的情况也发生在由动词表示的普遍关系上，大脑能够迅速地设想出这种

关系，以致不必用语言就能够理解它，例如，原始语言中根本不存在动词。因此，智力天然地利用了种种关系，如同类相似关系、内容与形式关系，以及因果关系等等，所有存在主语、定语和动词的短语，无论是表达出来的还是被理解到的，全都暗示出了这些关系。是否可以说对于这些特定关系的每一个，智力都具有先天的知识呢？揭示这些关系究竟是些不可削减的关系，还是可以被融入一些更带普遍性的关系当中，这是逻辑学家的工作。不过，无论我们如何分析思维，我们总是会获得一个或多个普遍范畴，而大脑则对它们具有先天的知识，因为大脑天然地利用这些范畴。所以，我们不妨说：在本能与智力当中，无论先天知识是什么，它都首先针对种种物体，其次针对种种关系。

哲学家们对我们知识的材料与材料的形式之间做出了区分。材料是知觉机能为我们提供的、处于初级状态的东西。形式则是我们为了构成系统的知识，在这些材料之间建立的种种关系的整体。没有材料的形式能够作为知识的对象吗？毫无疑问，回答是肯定的，除非我们对这种知识的占有不像我们已经养成的一种习惯那么牢靠——与其说占有知识是一种状态，不如说是一种指向：我们若是愿意，可以说它就是注意力的一种天然偏向。小学生知道老师要通过听写给他出一道分数题，于是先画出一条线，而他此刻并不知道分子和分母是什么；因此，他脑子里已经出现了这两组术语之间的总体关系，尽管对它们还一无所知。我们的经验将要注入的那些范畴（它们先于经验而存在）也是如此。因此，我们不妨采用经使用认定的词语，为智力与本能的差异制定这样一个公式：智力，就其是先天智力而言，是对形式的知识；而本能则意味着对材料的知识。

从这第二个观点看，即从知识的观点而不是从行动的观点看，在总体上，生命固有的力量似乎又是一个有限的原则，其中，起初互相区别、甚至方向各异的两种理解样式共同存在，并且相互渗透。第一种

样式直接把握确定的对象，把握具体的对象。它说："这就是这个东西。"第二种样式不把握任何特定的对象，它完全是一种将各个对象、或各个部分、或各个方面联系在一起的天然力量，总之，它是一种根据前提做出结论的天然力量，是一种从已知求未知的天然力量。它不说"这就是"，而说"倘若条件如此，那么，这就是结论。"简而言之，第一类知识，即本能的知识，可以用哲学家称为"范畴"的命题来表述，而第二类知识，即智力的知识，则总是要以假定的方式来表述。这两类知识当中，第一类初看上去更适于应用。倘若这类知识能够扩展到无穷无尽的对象上，实际上也将会如此。然而，实际上它仅仅适用于一个特定的对象，严格地说，它只适用于那个对象的一部分。它十分熟悉并充分了解这个对象；它不处于已经完成的行动之外，而是被这个行动暗示出来。与此相反，智力的机能仅仅天然地具备一种外部的、空洞的知识；但它因此也具备了一个优点，即它能够运用一个框架，而无尽的对象则可以轮流在其中找到位置。它仿佛有生命形式中发展的那种力量；它本身是有限的，所以不得不对自然（即先天）知识领域中的两种限制做出选择，一种限制适用于知识的扩展，而另一种限制则适用于提高知识的强度，在前一种情况下，知识可能十分充盈，但它因此就被限定在一个特定对象上；在后一种情况下，知识不再受到其对象的限制，不过，这是因为这种知识不包括任何东西，而仅仅是一种没有材料的形式。这两种趋向最初互相渗透，而为了发展，它们又不得不互相分离。它们都在寻求现世的好运，因而转变成了本能和智力。

这就是知识的两种不同样式，我们必须以此来界定本能和智力。换句话说，我们必须从知识的角度、而不是从行动的角度去界定本能和智力。但是，这里所说的本能与智力只是同一个机能的两个侧面。其实，第二种定义只不过是第一种定义的新形式，这是显而易见的。

本能若首先就是使用器官化的天然工具的机能，那它就必定既与

这个工具的先天知识有关,又与工具所作用的对象的先天知识有关(无论是潜在的还是无意识的,它都是真的)。因此,本能就是对物体的先天知识。但是,智力却是构成非器官化的(换句话说,即制造出来的)工具的机能。倘若大自然为了自身的利益,不再赋予生物可能为自身服务的工具,那么,生物就肯定会按照环境来改变自身的结构了。所以,智力的基本功能就是无论在任何环境中都找出克服困难的办法,针对遇到的问题,找出最合适的、最好的答案。因此,从根本上看,智力指向既定环境与利用这个环境的手段之间的关系。所以说,智力中那种先天的东西,就是建立关系的趋向,而这种趋向意味着有关某些非常普遍的关系的天然知识,它类似于一种材质,而每个具体智力的活动都会将它再分成一些更具体的关系。因此,活动一旦被指向制造,知识便必然指向关系。但是,与本能对材料的知识相比,智力这种纯形式的知识却具有巨大的优越性。正因为形式是空的,所以可以被随意轮流填上任何数量的东西,甚至可以被填上毫无用途的东西。因此,对形式的知识便并不仅限于实用的东西,尽管这种知识正是根据实际用途才出现在世界上。智力生物自身就具备超越其自身天性的手段。

然而,智力生物对自身的超越还达不到它的希望,也达不到它以为自己已经超越的程度。智力的纯形式特性,使它失去了用于确定对象(它们能够引起最有力的思辨兴趣)的必要分量。与此相反,本能虽然具有所需的具体性,却不能去寻求其对象;本能并不进行思辨。于是,我们得出了与我们目前的考察最有关系的一个观点。我们即将阐明本能与智力之间的区别,而这就是我们的全部分析所要得出的东西。我们提出这样一个公式:智力仅仅能够去寻找一些东西,却永远无法依靠自身去找到它们。而本能虽然能够发现这些东西,却从不去寻找它们。

这里，我们必须先来考察一下有关智力机制的一些前提性细节。我们说过，智力的功能是建立关系。让我们更精确地确定这些关系的性质。关于这一点，只要我们将智力仅仅视为一种旨在纯粹思辨的机能，我们阐明的这种区别就必定或者是模糊的，或者是过于武断的。因此，我们将范围缩小，仅仅以理解某种绝对的、不可更动的和不能解释的东西的一些普遍框架为例。这种理解力连同其形式一起，肯定全是天生的，就像我们人人生来就有脸一样。当然，这种形式可能是确定的，但仅此而已；无法追问它为什么是这样，而不是那样。于是，我们便可以说：从本质上看，智力的功能就是统一(unification)；智力全部运作的共同目的，就是为多种多样的现象等等引进某种统一性。不过，首先，我们要指出："统一"是个含义模糊的字眼，它既不如"关系"甚至"思想"那么清晰，也没有包含更多的意义。其次，我们还可以问：智力的功能是否就是分割，而不是结合。最后，倘若智力由于希望结合，便进行着结合，倘若智力单单由于需要结合才去寻找结合，那么，我们的全部知识就变成了相对于思维的某种要求的东西，而与知识本身截然不同了：一种建立在不同基础之上的智力，知识也必然不同。智力不再依靠任何东西，而一切却都变得需要依靠智力了；我们就这样过分抬高了理解力，而结果自然是过分贬低了理解力提供给我们的知识。只要将智力视为某种绝对的东西，知识就变成了相对的东西了。恰恰相反，我们认为：人类的智力关系到对行动的需要。从对行动的需要当中，可以推论出假定的行动以及智力的真正形式。因此，这种形式既无法更动，又不能解释。并且，正因为它不是独立的，所以不能说知识要依靠它：知识不再是智力的产物；而从某种意义上说，知识变成了现实的重要组成部分。

哲学家们会回答说：行动是在一个有规则的世界里产生的；这种规则本身就是思维；我们用行动来解释智力(而行动预先假定了智

力)，就是回避了这个问题。我们在本章中提出的观点若是我们最终的观点，那么，这些哲学家们的回答便是正确的。那样一来，我们就像斯宾塞(Spencer)那样，被一种错觉愚弄了。斯宾塞认为，智力完全能够解释材料的普遍特征给我们造成的印象，仿佛材料固有的规则并非就是智力本身似的！但是，至于这个问题所包括的范围，以及哲学通过何种方法才能追溯智力和材料的真正起源，我们将在本书的下一章加以论述。我们目前关注的问题属于心理学的范畴。我们正在探求的是：我们的智力特别指向的那个材料世界所占的比例。我们无需选择什么哲学体系，也能够回答这个问题：我们只要采取常识的观点即可。

因此，我们不妨从行动入手，并且设定智力的目的首先是建构。这种建造完全是用无机材料来进行的；在这个意义上，即使这种建造使用了有机材料，它也像处理无机材料那样去处理有机材料，根本不考虑赋予它们活力的生命。在无机材料当中，建造仅仅处理那些固体材料；而其余的材料则由于其流动性而逃出了建造的范围。因此，倘若智力的趋向就是建造，我们就可能发现：现实中一切流动的东西都不在建造的范围之内，生物中一切属于生命的东西也全都不在建造的范围之内。我们的智力一旦摆脱了自然的控制，就将无机的固体作为其最主要的对象。

回顾智力的种种功能时，我们看到智力从不会安逸，从不会彻底满足，除非它正作用于无机材料，更具体地说，正作用于各种固体材料。材料世界最普遍的特征是什么呢？那就是空间扩展性：它为我们提供外在于其他对象的对象；并且，在这些对象当中，它提供外在于其他局部的局部。毫无疑问，从我们将来的操作看，将每个对象都看作可以被分割为任意的部分，而每个部分又可以再次被任意分割，如此继续，*ad infinitum*(以至无穷)，这对我们十分有用。但是，为我们目

前的操作起见，首先必须将手中的真正对象，或者将我们已经从对象分解出来的真正要素，暂且看作最终的对象，并且将它们视为许许多多的单位(units)。谈到材料扩展性的连续性(continuity)时，我们指的就是这种可能性，即能够以我们的任何方式，将材料分解成尽可能多的部分。不过，我们将看到：这种连续性不是别的，而正是我们的能力，而材料允许我们运用这种能力，去选择我们将在其中发现的非连续样式。实际情况总是这样：一旦选择了那种非连续样式，我们便会将它看作实际存在的样式；而它所以引起我们的注意，正是因为它规范着我们的行动。所以，非连续性仅仅为其自身考虑；它只能思考其自身；我们依靠我们思维的积极行动，形成了非连续性的概念；连续性的智力表现若是否定性的，那么，(从本质上说)这只是我们的大脑在没有获得任何既定的分解系统时，拒绝将它视为唯一可能的表现而已。智力完全是依靠非连续性，才形成清晰概念的。

另一方面，我们行动所作用的对象当然是可移动的对象，不过，我们必须知道一件重要的事情，即这个可移动对象要移动到哪里，在它移动的各个瞬间，这个对象又在何处。换句话说，我们的兴趣首先指向对象的实际位置或者未来的位置，而并不指向对象从这一位置到另一位置之间的进程(progress)，这个进程就是运动。在我们的行动(它是一系列有规则的运动)当中，我们的头脑所关注的，是运动的目的或者运动的意义，是作为整体的运动图式(design)——总之，是那个执行运动的静态计划。只有在整体可能被中途的任何偶然事件加速、延缓或停止的时候，我们才会对行动中真正移动的东西产生兴趣。我们的智力离开了运动性本身，因为智力从运动性当中一无所获。倘若智力的作用就是构成纯粹的理论，那它就会在运动中获得自己的位置，因为运动就是现实本身，而静止则不过是表面的，或是相对的。然而，智力的作用却截然不同。除非智力自我戕害，否则它总是会采取相反的

进程;它总是从静止性开始,仿佛那就是终极的真实:智力试图形成对运动的概念时,它便将静止的东西放在一起,以构成运动。关于这种运作在思辨领域里的不合逻辑性和危险性(它没有出路,并且引起人为的、无法解决的哲学难题),我们将在稍后的论述中阐明。而我们若将这种运作与其恰当的目标联系起来,便很容易证明它的正确性了。处于天然状态的智力,针对实际的有用目的。智力用放置在一起的静止性代替了运动,它并不自认为在真的重构运动;它只是用实际的相等物替换了运动。哲学家们将一种本来是为行动服务的思维方式搬进了思辨领域,这正是哲学家们的错误所在。不过,我们以后再对此进行讨论。现在我们只要说明一点即可:我们的智力是凭着其天然本性去爱恋那些稳定的、不可改变的事物的。智力仅仅对静止性的东西形成清晰的概念。

因此,制造就是从材料当中切割出对象的形式。最为重要的是那个即将获得的形式。对于材料,我们选择其中那些最便于得到的;不过,为了得到这些材料,换句话说,为了在众多材料中找出这些材料,我们必须进行尝试(至少是通过想象),将对象的既定形式赋予各种材料。这就是说,一种指向制造的智力既不停留在物体的真实形式上,也不将这种形式看作最终的形式,恰恰相反,它要尝试一切材料,仿佛一切材料都能被随意切割。柏拉图将优秀的辩证家比作技能熟练的庖厨,他们切割动物,却并不弄碎它们的骨头,因为他们循着大自然在动物身上标出的清晰结构从事,游刃于骨间。[15]一种一贯如此行事的智力,将是真正的指向思辨的智力。但是,行动(更具体地说,是制造)却要求与此相反的心理趋向:它要求我们将物体的每一种实际形式,甚至是天然物体的形式,都看作人为的、暂时的形式;它使我们的思想舍弃被观察对象(甚至是有机的、有生命的对象)的作为内部结构外在标志的轮廓;总之,它使我们将对象的材料视为与其形式不同的东西。

材料的整体在我们的思维中呈现为一块硕大无比的布料，我们可以按照自己的意愿剪裁它，并将它重新缝合在一起。我们应当注意，我们说存在一个“空间”，换句话说，存在一种同质性的、空洞的媒介，它是无限的，是无限可分的，它不偏不倚，接受一切分解样式的分割；我们说到这种空间的时候，正是在证实我们这种随意剪裁、缝合材料的力量。此类媒介从不会被观察到，而仅仅可以想象出来。被观察到的，是具有空间扩展性的颜色和阻力，它们根据一些轮廓线被分割开来，而那些轮廓线则标志出了真实的物体，或真实物体的真实元素的边缘。但是，当我们想到我们对材料的这种力量时，换句话说，当我们想到我们随意分解和重组这种材料的力量时，我们就将所有这些可能的分解与重组，投射在了真正的空间扩展性后面，这种空间扩展性以一种同质性空间为形式，它空洞无物，不偏不倚，并且被假定为处于所有这些可能的分解与重组下面。因此，这种空间首先就是我们可能加诸物体的行动的计划，尽管物体实际上也确实具有一种进入此类框架的天然趋向（我们将对此加以解释）。这是思维所采取的一个视点。动物也许对此一无所知，即使动物也像我们一样看到了具有空间扩展性的物体，也是如此。它是指向制造的人类智力趋向的一种象征。不过，我们现在绝不能在这个观点上花费过多时间。我们只要表明以下见解即可：智力的特征就是按照任何法则去分解（材料）的无穷力量，就是将分解的材料重新组合为任何系统的无穷力量。

至此，我们已经列举了人类智力的几个基本特征。不过，我们至此还仅仅是考察了孤立的个体，而尚未考察社会生活。实际上，人是生活在社会里的生物。人类智力针对着制造，倘若这是正确的，那么，为了使其正确，也为了其他的目的，我们就必须补充一句说：这种智力还联系着其他的智力。我们无法想象有哪个社会，其成员不必依靠符号来进行通讯。昆虫的种种社会大概具有某种语言，而这种语言必须

像人类的语言那样，必须适用于共同生活的必然需要。只有借助语言，才有可能实现行动的共同性。但是，蚂蚁王国对共同行动提出的要求，与人类社会对共同行动提出的要求，两者根本不同。昆虫社会通常存在同质异形现象，其劳动再分工是天然的，每一个体都根据其结构被固定在它行使的功能上。无论在何种情况之下，这些昆虫社会都建立在本能的基础上，因此，它们也建立在多少依赖于器官形式的某些行动或制造活动的基础上。因此，举例说，倘若蚂蚁具有语言，那么，构成这种语言的符号，其数量就必定极为有限，而一旦物种形成，其语言的每一种符号都会无一例外地始终联系着某个对象或某种操作：符号与其表示的事物紧紧相连。与此相反，在人类社会中，制造活动及行动的形式多种多样，不仅如此，每一个体还都必须学习自己的行动，因为个体的结构并不使他预先就能从事特定的行动。因此便需要一种语言，以便不断地从已知的东西过渡到未知的东西。必须有一种语言，其符号（符号的数量是无限的）能够扩展到无穷的事物上。符号能够从一个对象转移到另一个对象，这种趋向正是人类语言的特点。幼儿一旦开始说话，我们便可以观察到这种情况。幼儿将学会的单词的意义直接而自然地扩展开来，用最偶然的关联或最遥远的类比，使他学会的符号与原先对象分离，并将它用于其他对象，而那些符号其实只是他听人们谈到某一个特定对象时学来的。“任何东西都能指代其他任何东西”：这就是幼儿语言的潜在原理。这种趋向被错误地混同于概括的机能。动物自己就进行着概括；不仅如此，一个符号（即使是个本能的符号）总在某种程度上表示着一个类（genus）。但是，人类语言的特点，与其说是其概括性，不如说是其运动性（mobility）。本能的符号是固定的，而智力的符号则是运动的。

因此，单词的运动性就使它们能从一个事物转移到另一个事物，能从事物扩展到概念。当然，语言不可能赋予智力一种反射机能，这

种机能完全外化了，并且不可返回。一种能够反射的智力，其本身除了具备实用的努力之外，也最初就具备了可消耗的多余能量。它是一种重新虚拟地战胜了自身的意识。但是，这种虚拟的(virtual)东西还是必须变为真实的东西。没有语言，智力也许一直会被固定在考虑那些它感兴趣的材料对象上。没有语言，智力也许还处于一种梦游状态下，它忘记了自己，而耽迷于自己的工作。在解放智力方面，语言发挥了巨大的作用。单词的作用，就在于从一个事物转移到另一个事物，实际上，单词天生就是可转移的和自由的。因此，单词不仅能从一个被观察到的物体延伸到另一个被观察到的物体，甚至能从一个被观察到的物体延伸到对那个物体的回忆，从一个确切的回忆延伸到一种转瞬即逝的表象，最后，它还能从转瞬即逝的表象(尽管依然是描绘出的形象)延伸，去描绘那个描绘表象的行动，换句话说，单词可以描绘观念(idea)。这样一来，(语言和单词)就向智力揭示了一个完整的内心世界，即对智力自身工作的沉思，而也总是向外展示这个内心世界。智力需要的，就是这个机会，而语言最终提供了这个机会。它受益于一个事实，即单词是外在的东西，智力可以牢牢把握单词，同时又能把握一种非现实的东西，其办法就是借助一种工具，借助这种工具，智力甚至可以深入其自身工作的最深处。智力的首要任务的确是制造工具，但是，只有使用某种并不完全切合其对象尺度、却超越了这个尺度、而使智力予以补充的工具(换句话说，就是允许智力进行无私的工作)，才可能进行制造。智力反映着其自身的活动，它将自己看作一个创造者或是意念，看作一种普遍意义上的表现(representation)的机能，从这个时刻起，智力就希望将概念赋予一切对象，即使对那些与实际行动并无直接关系的对象，它也是如此。因此，我们才说：某些东西只能通过智力去寻求。的确，只有智力才不畏惧理论带来的麻烦；而智力的理论十分乐于包罗一切——不仅是无机材料(它天然就能够把

握无机材料),而且甚至包括生命与思维。

我们很容易猜到,智力是依靠何种手段、何种工具,总之,是依靠何种方法去解决这些问题的。最初,智力就是为了适应材料的形式而形成的。语言能使智力扩展到操作的领域里,语言本身是用来为物体命名的,它不指代别的,而仅仅指代物体:这完全是因为单词是运动的,而智力或早或迟必定会寻求语言的帮助;这时,智力便不再固定在任何物体上,而将语言用于不是物体的对象,而那种对象在此之前一直被隐藏着,等待单词的到来,以从黑暗进入光明。但是,单词既指代了这种对象,却再次将它转变成了物体。所以说,即使智力不再操纵属于自己的对象,它还是按照在操纵自己对象中形成的习惯行事:智力所使用的那些形式,其实就是它本来用于无机材料的形式。智力天生就善于做此类工作。智力只有做此类工作时才会充分满足。当智力说它只能把握区别性与清晰性时,它所表达的正是这个意思。

因此,智力为了清晰而明确地思考自身,就必须以非连续性的形式来观察自己。实际上,概念如同空间里的物体一样,它们之间是彼此外在的;而概念也如同形成概念的对象一样具有静止性。种种概念加在一起,便构成了一个"可被智力把握的世界";这个世界的基本特点与固体的世界十分相似,只是其各种元素更轻一些,更透明一些,比具体物体的形象更易于被智力使用:它们的确不是物体的概念本身,而是智力加诸物体的行动的表现(representation)。因此,概念并非形象,而是象征符号。我们的逻辑学就是运用象征符号时必须遵守的一整套规则。这些象征符号来自对固体的考察,将这些象征符号结合起来的规则,也仅仅表示出了固体之间种种最普遍的关系,因此,我们的逻辑学就在几何学中取得了成功,因为几何学的研究对象是各种实体的固体性。我们不久即将看到,逻辑学与几何学是相互引发出来的。自然的逻辑学正是来自某种自然的几何学的延伸,而固体最普遍的、

被直接观察到的特征则暗示出了自然的几何学；于是，从这种自然的逻辑学当中，又产生了科学的几何学，它不断地延伸着关于固体外部属性的知识。[16]几何学与逻辑学完全可被运用于材料；对于材料，这两门科学可以自由驰骋，并且可以分别前进。但是，在材料领域以外，就必须由常识去监督纯粹推理，而常识则与纯粹推理迥然有别。

因此，智力的全部基本力量都趋向于将材料转变成为行动的工具，换句话说，就是将材料转变成为（词源学意义上的）器官（organ）。生命并不满足于造就有机体，它很乐于将无机材料附加在有机体身上，并且依靠生物的勤劳，将无机材料转变为一种巨大的器官。这就是生命赋予智力的根本任务。正是由于这个原因，智力的活动才总是如同它耽迷于对静止材料的思辨。智力就是向外观望的生命，它将自己置于自身之外，采取了基本上属于静止性质的种种方式，以对这些方式做出实际的指导。因此，当智力转向有生命体、面对有机体时，它就不知所措了。智力勉力而为，做出了自己能做的事情：它将有机体分解成了无机体，因为，倘若智力不违逆自己的天性，不自我纠缠，它就无法思考真正的连续性、真正的运动性和（对象的）相互渗透，总之，它就无法思考创造性的进化，而这就是生命。

我们来考察一下连续性。我们的智力所能把握的生命的一个方面（其实是我们的感觉所能把握的那个方面；我们的智力是感觉的扩展），就是能够引起我们行动的那个方面。因此，要改变一个对象，我们就必须将这个对象看作可以分割的和非连续性的。从绝对科学的角度看，有机组织被分解为细胞时，就实现了一种无与伦比的过程。对细胞的研究也表明：越是深入地检验细胞，细胞这种有机体的复杂性就越显得在增长。科学越是进步，它就越是看到同质性元素的数量在增加，这些元素被放置在一起，彼此独立，构成了生物。这样一来，科学是否就更了解生命了呢？与此相反，当科学进一步去研究联合在

一起的各个局部的细节时，难道没有发现生命体中真正的生命似乎在逐步减少吗？科学家当中确实已经产生了一种趋向，即认为有机体的物质是连续性的，而细胞则是一种人为划分出来的实体。[17]然而，即使这个见解最终会取得支配地位，它也只能(通过更深入的研究)产生分析生物的某种不同样式，因而产生新的非连续性，只是这种非连续性也许离生命真正的连续性不再那么遥远而已。实际上，只要智力遵循着天然的运动，它就无法去思考这种连续性。智力同时意味着元素的多样性与一切元素之间的相互渗透，而在诉诸我们勤劳的领域中，因而也在诉诸我们智力的领域中，这两种条件几乎无法协调一致。

我们在空间里彼此隔离，同样，我们在时间里也是固定的。智力的作用本来并不是去思考进化的(就这个字的专门意义说)；换句话说，智力本来就不能思考纯运动性变化的连续性。这里，我们不打算过多讨论这个观点，我们将在特别的一章里讨论它。我们只要表明以下见解即可：智力将变化(becoming)表现为一系列状态(state)，而每个状态与其本身都是同质的，因而也不产生变化。我们的注意力是否发现这些状态中的哪一个产生的内部变化呢？我们立即将其中一个状态分解成了另一个系列的状态，而当这些状态重新组合起来后，却被认为能够构成这种内部变化。这些新状态中的每一个都必定是不可改变的，倘若迫使我们去注意它的内部变化，这种变化也立即会再次分解成一系列不可改变的新状态，如此继续，乃至无穷。在这种情况下，思维同样就是重构，并且，自然是用各种既定元素进行重构，因而也就是用静止的元素进行重构。这样一来，虽然我们不断运用加法，竭力去模仿变化的运动性，但是，恰恰当我们以为紧紧抓住了变化时，变化本身还是从我们的指缝里溜掉了。

正是因为智力总是试图去重构，并且用既定的东西重构，它就让一段历史每一瞬间中的新东西溜掉了。智力不承认那些不可预见的

东西。智力拒绝一切创造。确定的前件产生确定的结局，而作为前件函数的结局则是可以计算出来的，这些已经能够满足我们的智力了。我们同样能理解：只有依靠确定手段去才能产生确定的结果。在这两种情况下，我们都要与已知的东西打交道，而这些已知的东西，也都用另一些已知的东西结合而成，简言之，就是用被重复的旧东西结合起来的。我们的智力对这个方式运用自如；并且，无论对何种对象，智力都进行抽象、分离和排除，以便在必要时，用以这些方式产生的事物的近似等值物，去取代对象本身。然而，每个瞬间都是一种新的赋予，新东西永远不断产生，刚刚产生的形式（尽管它一产生，就会被看作由原因确定的结果）永远不可预见——因为这里的原因（其种类是独一无二的）就是结果的组成部分，它伴随结果而出现，并且与结果互相确定——所有这一切，我们都能在内心感觉到，也可以被他人依靠同情、从我们外部凭直觉感觉到；但是，我们却既无法思考（在这个字的严格意义上说）它，也不能用纯理解力的术语去表达它。毫不奇怪，我们必须记住我们智力本来的功能。智力处处寻找、并且已经找到的因果性，就表达了我们勤劳的根本机制，凭借这种机制，我们不断将同样的整体分解为一些同样的局部，我们重复同样的运动，以获得同样的结果。智力理解得最透彻的目的性（finality），就是我们勤劳的目的性，根据目的，我们使用一种事先给定的模式工作，换句话说，我们使用的是旧有的、或者是由已知元素组成的模式。然而，严格意义上的发明，却是与勤劳本身的一个分离点；我们的智力无法成功地把握发明的向上喷射（upspringing），也就是说，既无法把握发明的不可分割性，也无法把握其炽烈（fervour），即创造性。对发明做出解释，总是会将它（即不可预见的、崭新的东西）分解成按照不同次序排列起来的旧有元素或已知元素。智力既不承认崭新的东西，也不承认变化；换句话说，智力再次漏掉了生命的一个基本方面，仿佛智力本来就不打算去思考此类对

象。

我们的全部分析都使我们得出了这个结论。不过，我们几乎不必对智力的运作机制做出详细阐述，而只要考察结果就可以了。我们看到，智力处理固定的对象十分熟练，而一旦接触有生命的对象，它就笨手笨脚了。智力想处理的无论是身体的生命还是头脑的生命，它都采用那种死板的、僵化的和残忍的工具，而那种工具本来就不是为了这个用途而造就的。在这方面，卫生学或教育学的历史给了我们许多教训。我们想到为保存身体或提高灵魂所需要的那些重大、紧迫和持久的自身需求；想到这个领域里赋予我们每个人的不断实验自己和他人的特殊机能；想到一些明显的损害既是对医疗或教育实践错误的暴露，也是对它们的惩罚；想到这一切，我们会惊异于错误的愚蠢，尤其会惊异于错误的难以消除。我们很容易发现，这些错误的根源，在于我们天性中的固执。我们以这种固执态度，将有生命对象当作无生命对象去处理，并且用界限分明的固体形式去思考全部现实（无论它是如何流动）。只有处理非连续性的、静止的和死去的对象时，我们的智力才感到应付裕如。智力天生就不能理解生命，这就是智力的特征。

相反，本能却是依照生命本身的形式面成型的。智力机械地处理一切；本能则（可以说）有机地处理一切。在本能中沉睡的意识若是醒来，若是意识收紧为知识，面不是松弛为行动，我们若是能向意识提问，并且意识也能回答，那么，意识就会向我们透露生命的最核心机密了。这是因为，意识只能进一步去完成生命将材料器官化的工作——所以，我们往往就说不清器官化止于何处、而本能又从何处开始。小雏鸡用喙啄开蛋壳，这是它凭本能做出的行动，它只是完成了其胚胎生命中固有的那个运动。相反，在胚胎生命本身的进程当中（尤其是当胚芽以幼虫的形式自由生存时），被完成的许多行动都必定与本能相关。所以说，最基本的原始本能，其实就是生命的过程。伴随这种

过程的潜在意识，通常在行动的开头就已经被现实化了，而这种过程的其余部分则自行继续下去。这种潜在的意识只需更广地扩展开来，然后完全潜入自己的深处，成为生成生命的一种力量即可。

在一个生命体上，成千上万个细胞为了一个共同目的而一道工作，分别承担起这个任务；每个细胞都既为自己、同时也为其他细胞活着，保存自己，营养自己，再生自己，并且做出恰当的防御性反应，去回应危险的威胁。看到这一切时，我们怎能不去想到如此众多的本能呢？不过，这些却都是细胞的天然功能，都是细胞生命力的构成因素。另一方面，蜂巢里的蜜蜂形成了一种组织严密的体系，以致没有一个个体能够离开其他个体而单独生存一段时间，即使具备了食物和庇护所，也是如此。看到这一切时，我们又怎能不承认：那蜂巢实际上（而并非比喻）就是一个单一的有机体，对于它，每一只蜜蜂都是个细胞，都被无形的纽带与其他蜜蜂结合在一起呢？因此，赋予蜜蜂生命活力的本能，与赋予细胞生命活力的本能，两者之间并没有什么区别，或者可以说，前者只是后者的延伸而已。在此类极端情况之下，本能与器官化的工作之间毫无区别。

当然，同一种本能存在着完善程度上的差别。例如，土蜂（humble-bee）与蜜蜂之间就存在很大的差别；我们要经过大量处于中间形态的蜂种（它们对应于社会生活的许多复杂性），才能从土蜂过渡到蜜蜂。但是，那些多少具有亲缘关系的组织，其组织元素的功能也存在着同样差别。在这两种情况下，同一个主题都存在着纷繁多样的变奏。然而，主题的恒常性十分明显，而变奏却完全是在多样的环境下对主题的适应。

因此，动物的本能与细胞的生命特征，全都显示出了同样的知识与同样的无知。细胞似乎知道（在其他细胞当中）什么与自己有关；而动物也似乎知道（在其他动物当中）什么可以被它利用——知道一切

尚处于阴影中的东西。只要与某个物种紧连在了一起，生命便仿佛从自身的其他工作上被切割了下来，而只剩下与刚刚诞生的那个物种的生命相关的一两个点了。这时的生命完全像意识那样运作，完全像记忆那样运作，这难道还不显而易见吗？我们在自己身后留下了我们的全部过去，却并未意识到这一点；但我们的记忆仅仅将为数不多的回忆灌入了当前，而那些回忆都以某种方式完成着我们的当前情势。这样一来，一个物种对另一物种某个特定点的本能知识，便能够在生命的基本整一性当中找到根源；用一位古代哲学家的话来说，这种整一性就是"对自身的整体感受"。考察（显然产生于个别环境的）动物和植物的某些特殊本能，就不能不将它们联系到那些似乎被遗忘了的回忆，而在一种紧迫需要的压力下，那些回忆突然迸发了出来。

毫无疑问，科学能够解释许多继发本能（也能解释许多种原发本能）。不过，科学能否以其现有的解释方法，成功地彻底分析本能，这却令人怀疑。其理由是：本能与智力是同一个原理在两个不同方向上的发展，它们有时分别存在于各自范围内，有时则超出各自的范围，并在对无生命材料的利用中相互渗透。这种等级上的差异证实了两者之间的不可比较性，并且指出了一个事实，即智力不能重新吞并本能。不能用智力的术语去表述本能当中那些本能性的东西，因此，自然也不能用智力的术语去对后者进行分析。

一个天生的盲人若生活在其他天生的盲人当中，就不可能使他相信：要看到一个远处的对象，根本不必先看到那个对象与观察者之间的所有对象。然而，视觉却完成了这个奇迹。在某种意义上，那位盲人是正确的，因为视觉来自光波振动对视网膜的刺激，其实它不是别的，而正是视网膜的触觉。这的确就是对视觉的科学解释，因为科学的功能正是用触觉的术语去表达全部知觉。但是，我们已经在另外一本书里表明：对知觉的哲学解释（倘若仍旧可以将它叫做解释的话）必

定与此不同。[18]所以说,本能同样是一种远距离的知识。本能与智力的关系,就如同视觉与触觉的关系一样。科学只能用智力的术语去表达这种关系;但在表达中,科学并不深入到本能之中,而是制造出了本能的仿制品。

任何人只要研究进化论生物学的那些出色理论,都能使自己相信这一点。那些理论大概可以归为两类,而这两类理论常常相互渗透。第一类理论遵循新达尔文主义的原理,将本能视为选择所保存的一系列偶然差别的总和:个体根据胚种偶然的预定配置,自然地采取了这样或那样的有用行为,这些行为已经从这个胚种传给了另一个胚种,等待时机,以便用同样方式对它做出新的改进。另一类理论将本能视为失效的智力:物种或者物种的某个代表发现了一些有用的行动,本想将这些行动生成为习惯,遗传的传递却将这些行动变成了本能。这两类理论中,第一类的优点在于它能够考虑到遗传传递,而没有引起重大的反对意见;因为这类理论认为本能最初就具有一些偶然的变形,并不认为这些变形是个体获得的,而是胚种中固有的。但另一方面,这类理论却绝对无法将大多数昆虫的本能解释为聪明的本能。这些本能当然不可能一下子就发展到当前的复杂程度;它们可能是进化而来的;不过,按照类似新达尔文主义的那些假说,本能的进化却可能完全依靠新本能的逐步迭加来完成,那些新本能借助偶然的幸运,正好与旧本能相适应。很显然,在大多数情况之下,本能不可能通过简单的累积来自行完善:每一种新本能(倘若不想破坏整体的话)其实都要求整体做出彻底的重新配置。单凭机遇,如何能做出这种此类调整呢?我赞成这样的观点,即胚芽的偶然变形有可能影响遗传,以某种方式等待着新的偶然变形的到来,并将其复杂化。我也赞成这样的观点,即自然选择有可能淘汰所有不适于生存的、更复杂的本能形式。不过,为使本能的生命得以演进,仍旧必定会产生种种适于生存的复

杂性。在某些情况下，只有当新元素的添加造成了全部旧有元素相互关系的变化时，才能产生这些新的复杂性。谁都不会认为机会能够造就这样的奇迹：我们总是会以某种方式去求助于智力。我们应当假定：正是依靠一种多少是有意识的努力，生物才发展了更高级的本能。但是，这样一来，我们将不得不承认：后天习惯能够变为遗传性的习惯；这种变化很有规则，足以保证进化。即使婉转地说，这种情况也大可怀疑。即使我们能将动物的种种本能说成是依靠智力、依靠遗传的传递而获得的习惯，我们也弄不清此类解释如何能扩展到植物界，在植物界，努力从来都没有智力的参与，即使假定努力有时是有意识的，也是如此。不过，看到攀缘植物以何等的确定性和精确性运用其须蔓时，看到兰花以何等奇迹般的综合谋略，借助昆虫而获得了肥料时，[19]我们又怎能不想到这些全都属于本能呢？

这既不是说，必须彻底否定新达尔文主义理论，也并不是说，必须彻底否定新拉马克主义理论。新达尔文主义主张：进化发生于胚芽之间，而不是发生于个体之间，这也许是正确的；而新拉马克主义主张：在本能的源头存在一种努力（尽管我们认为这种努力与智力的努力大不相同），这也许同样是正确的。但是，新达尔文主义将本能的进化看作一种偶然的进化，新拉马克主义将引起本能的努力看作一种个体的努力，它们就可能是错误的了。物种改变其本能、因而改变其自身的努力，必定是一种更深刻的东西，它既不单独取决于环境，也不单独取决于个体。它并非纯粹的偶然，尽管偶然在其中起了很大的作用；它也并不单独取决于个体的创造性，尽管其中包含着个体的合作。

我们现在比较一下各种膜翅类动物同一种本能的种种不同形式。我们得到的印象，并不总是元素迭加造成复杂性的增长。我们的印象也没有暗示出在一个阶梯上的步步升级。至少在许多情况下，我们会想到一种包围的环境，而这些不同的变形便从这个环境圈的不同点产

生出来；它们全都面对着同一个中心，全都向那个方向做出努力；但是，每一种变形却都仅仅在其自身的范围内去接近中心、也在中心已经为它指明的范围内去接近中心。换句话说，本能处处都是完整的，不过被程度不同地简化了，而最重要的是，本能被以不同的方式简化了。另一方面，我们也的确得到了上升阶梯的一些印象，仿佛同一种本能已经按照一个方向、沿着同一条直线，使自己日益复杂化了；而那些按照本能排列成直线的物种，则并不总是具有亲缘关系。这样一来，近年来对不同 *apidae*（蜂种）社会本能的比较研究就证明：无螯针蜂（*meliponines*）的本能，处于土蜂依然原始的本能与真正蜜蜂的完美学问之间；然而，蜜蜂与无螯针蜂之间仍然没有亲缘关系。[20]最有可能的情况是，这些不同社会的复杂程度与添加元素数目的多寡并无关系。我们看到的，仿佛是个音乐主题；这个主题作为整体，先被转变为一定数量的旋律，基于这些旋律，同样作为整体的主题被演奏成各种变奏曲，有的非常简单，另一些则十分熟巧。至于最初的那个主题，它既无处不在，又处处不在。我们若想用任何概念的术语去表达这个主题，都将徒劳精神：从本质上看，与其说我们能够思索这个主题，不如说只能去感觉它。对于某些毒蜂的麻痹（其他昆虫的）本能，我们也得出了同样的印象。我们知道，各种具有这种麻痹本能的膜翅类昆虫，都将卵产在蜘蛛、甲虫或毛虫体内。这些昆虫先是接受了毒蜂熟练的外科手术，然后就会一动不动地继续生存数天，为毒蜂幼虫提供鲜肉。这些不同的膜翅类昆虫螯咬其牺牲品的神经中枢，以摧毁其活动能力，却并不杀死它们。它们这样做的时候，可以说已经考虑到了它们分别攻击的不同猎物之间的差别。土蜂（*scolia*）攻击玫瑰甲虫（rose-beetle）的幼虫，仅仅叮咬其身上的一个点，但是，这个点上却汇集着运动神经中枢，并且仅仅是运动神经中枢；对其他神经中枢的叮咬可能造成死亡和腐败，而那是必须避免的。[21]黄翅泥蜂（*sphex*）则将蟋蟀

选为自己的牺牲品，它知道蟋蟀有三个神经中枢，分别为三对腿服务——至少泥蜂的行动看起来如此。泥蜂先叮蟋蟀颈下，接着叮其前胸底下，然后叮前胸与腹部相连的部位。[22]阿莫否拉毒蜂（*ammophila hirsula*）先在毛虫的九个神经中枢点上连续叮咬九下，然后抓住毛虫的头，用下颚咬住它，使毛虫麻痹却不死亡。[23]总的主题是"必须麻痹（牺牲品）而不致造成死亡"；这个主题的几个变奏则服从于牺牲品的身体结构。毫无疑问，毒蜂麻痹牺牲品的手术并非总是完美无缺。最近有情况显示：阿莫否拉毒蜂有时并不是将毛虫麻痹，而是杀死了它，有时则没有完全使毛虫麻痹。[24]然而，本能像智力一样，也是可能出错的，本能同样表现出个体的背离，因此就绝不能认为阿莫否拉毒蜂的本能来自（像人们已经宣布的那样）智力的试验性尝试。即使假定：随着时间的进展，阿莫否拉毒蜂通过试验性的尝试，逐一学会了识别其牺牲品身上的那些神经中枢点（毒蜂必须叮咬那些点，才能使牺牲品麻痹），也学会了那种必须加诸牺牲品头部、使其麻痹而不死亡的特殊处理，我们又如何想象：如此精确的知识，其如此专门的一个个要素，都是通过遗传而逐个地、规则地传递下来的呢？倘若在我们目前的所有实验里，曾出现过一个能证明此类传递的确凿例证，那就没有谁会对后天特征的遗传提出疑问了。实际上，一种养成的习惯的遗传传递，其发挥效应的方式既不规则，也远非精确（假定它当真产生了效应）。

但是，全部困难却都来自我们的一个愿望，即想用智力的术语去表达我们对膜翅类昆虫的知识。正是这一点，迫使我们将阿莫否拉毒蜂喻为昆虫学家，而昆虫学家像了解其他一切那样了解毛虫——他是置身局外地了解，他不会从对毛虫的了解当中获得任何特殊的、或生死攸关的利益。我们设想：阿莫否拉毒蜂必定像昆虫学家那样，逐一学会了识别毛虫的各个神经中枢点，至少必定是通过尝试其叮咬的效

果，而获得了关于这些位置的具体知识。然而，倘若我们假定：在阿莫否拉毒蜂与其牺牲品之间存在一种同情（sympathy，用这个字的词源学意义），它从毒蜂内部提供了其所需的知识，即关于毛虫易受伤点的知识，那么，我们便不必采取上述的观点了。对易受伤点的感觉可能与外部知觉毫无关系，而可能来自阿莫否拉毒蜂与毛虫的同时出现，此时，它们不再被视为两个有机体，而被看作了两个活动。这将以具体的形式表现出两者之间的关系。诚然，科学理论不能诉诸此类考虑。它绝不能将行动置于器官化之前，绝不能将同情置于知觉与知识之前。但是，或者是哲学在这里再度一无所见，或者是哲学的作用始于科学结束的地方，二者必居其一。

无论是将本能看作一种"综合的反射"，还是一种已经变为自动效应的、智力地形成的习惯，或是由选择积累并固定下来的一些偶然优势的总合，科学都主张将本能彻底地分解为或是具有智力的行动，或是逐步建立起来的种种机制，如同我们的智力所联合起来的机制那样。我确实赞成一种意见，即科学在本能问题上发挥了功能。在对本能问题缺乏真正分析的条件下，科学将这个问题翻译成了智力的术语。但是，科学本身也因此而促使哲学去按照另一种方式考虑事物，这难道还不明显吗？倘若我们的生物学依然是亚里士多德的生物学，倘若我们的生物学将生物的系列看作直线发展的，倘若我们的生物学向我们表明：整个生命都在朝着智力演化，并且为了这个目的，经历了感觉与本能；那么，我们这种智力生物转向生命较早的（因而也是较低级的）那些表现，并因此主张不毁坏它们的形式，而将它们装入我们理解的模具，这就应当是正确的了。但是，生物学最清晰的成果之一却已经表明：进化是沿着互相分开的线路产生的。正是在其中两条（主要）线路的端点上，我们发现了几近纯粹的智力与本能。那么，本能为什么就应当能被分解为智力的元素呢？甚至可以问：为什么本能就应

当被分解为纯智力的术语呢？在这个问题上想到智力，或是想到绝对能为智力所把握的东西，就是回到了亚里士多德的自然理论上，这难道还不明显吗？毫无疑问，即使回到亚里士多德的自然理论，也胜于在本能前面短暂逗留一下，像在莫测的玄秘前面短暂逗留一下那样。然而，本能虽然不属于智力领域，却并不处于头脑的范围之外。在感情现象当中，在我们自身体验到的浅薄同情与反感当中（它们的形式更为朦胧，并且过分渗入智力），却存在着凭本能行动的昆虫意识中必然要产生的东西。为将最初互相渗透的各个元素发展到底，进化的确将它们分隔开来了。更准确地说，智力首先就是一种将空间中的各个点联系在一起的机能，就是一种将各种材料对象联系在一起的机能；智力运用于一切事物，却始终处在一切事物之外；并且，出于某种深刻原因，智力只能觉察到并列出来的结果。无论造成毛虫神经系统起源的是何种力量，在我们看来，在我们的智力当中，它都仅仅是各种神经及神经中枢的并置。诚然，我们因此就看到了这种力量的全部外部效应。毫无疑问，阿莫否拉毒蜂只能辨别这种力量的极小一部分，仅仅是与它有关的那一小部分力量；不过，它至少是从自身内部进行辨别的，这种辨别与知识过程颇为不同——它依靠直觉（存活着的直觉，而不是被表现的直觉）进行辨别，那大概近似于我们所说的"直觉性同情"（divining sympathy）。

有一个意义重大的事实，即关于本能的种种科学理论，一直徘徊于两类见解之间，一类见解将本能看作智力，另一类则将本能看作完全可以凭智力去理解的东西。或者可以说，这些科学理论有时将本能与一种"失效的"智力联系起来，有时则将本能减弱为一种纯粹的机制。[25]这两种解释体系都成功地批判了对方，第一种体系向我们表明：本能不可能是简单的反射；另一种体系则认为：本能是某种不同于智力、甚至是沉入了无意识的东西。这只能意味着它们是两种象征系

统，其某些方面都能够被接受，而其另一些方面则都不足以说明其对象，除此之外，还能意味着什么呢？具体的解释将不再是科学的解释，而属于形而上学的解释，而我们必须沿着极为不同的思路，即不是沿着智力的方向、而是沿着“同情”的方向，去寻求这种解释。

本能即同情。这种同情若能扩大其对象，并且反映其自身，那它就会将理解生命运作过程的钥匙交给我们，这就如同发达的、经过训练的智力将我们引向了材料那样。这是因为（无论我们怎样重复也不过分），智力与本能被对准了两个对立的方向，智力指向无生命材料，而本能则指向生命。依靠科学（智力的工作就是科学），智力将越来越完整地向我们揭开物理运作的秘密；而智力则为我们将生命翻译成无生命的术语，并且只能如此。智力在生命周围活动，从生命外部采取尽可能多的视点，将生命拉向自己，而不是进入生命内部。然而，直觉（intuition）却将我们引向了生命的最深处。这里所说的“直觉”，指的是一种本能，它已经不具倾向，能自我意识，能反射到其对象上、并无限地扩展其对象。

此类努力并非不可能存在。在人类身上，伴随着正常知觉，还存在着审美的机能，这就证实了此类努力的存在。我们眼睛观察到的生物特征，都是集合的特征，而不是相互有机化的特征。生命的意向（intention），即经过生命路线的那种简单运动，将生命路线结合在一起、并赋予其意义的那种运动，却无法被我们的眼睛看到。这种意向，恰恰就是艺术家力图重新获得的东西；艺术家借助某种同情，将自己重新放置在对象当中，他凭借直觉的努力，打破空间在他与模特之间设置的障碍，就是要重新获得这种意向。诚然，这种审美直觉如同外部知觉一样，也仅仅达及个体。但我们可以设想一种转向与艺术同一方向的探询，它将总体的生命作为其对象，正像物理学遵循外部知觉指引的方向，最终将个体事实延伸为普遍规律那样。毫无疑问，这种

哲学所获得的关于其对象的知识，将无法与科学所获得的关于其对象的知识相比。智力依然是一些发光的核心，在它周围，本能（甚至是被扩大和纯化为直觉的本能）仅仅形成朦胧的星云。但是，在缺乏严格意义上的知识（它仅仅为纯粹的智力保留）的情况之下，直觉却有可能使我们能把握智力所未能提供的东西，并指明补足智力的手段。另一方面，直觉也能够利用智力机制本身，以表明智力模具如何不再完全合用。再一方面，依靠其自身的运作，直觉至少会向我们暗示出某种朦胧的感觉，即究竟可以用什么去取代那些智力模具。因此，直觉就也许会使智力承认：生命既不能被完全纳入“众多”这个范畴，也不能被完全纳入“单一”这个范畴；机械的因果关系和目的论都无法对生命过程做出充分的解释。直觉便在我们与其他生物之间建立了同情性的通讯，并且扩大了它带给我们的意识，而将我们引入了生命本身的领域，这个领域相互渗透，进行着无穷无尽的创造。然而，虽然直觉因此而超越了智力，使直觉上升到其应有水平的推动力，却恰恰来自智力。没有智力，直觉便会一直处于本能的形式，被固定在其实际兴趣的特定对象上，并且被那个对象外化为动力运动。

在本章稍后部分，我们将力图说明：关于知识的理论为什么必须考虑智力与直觉这两种机能；由于未对智力与直觉之间做出足够清晰的区分，关于知识的理论为什么会陷入种种无法解决的困难，造成概念的错觉，并与种种难题的错觉紧紧相连。我们将看到，按照这种观点，知识的难题是与形而上学难题共存的，而两者都依赖于经验。另一方面，倘若智力随着材料而改变，本能随着生命而改变，我们的确就必须紧紧挤压两者，才能从中榨出各自的精华；因此，形而上学就建立在知识理论上了。但另一方面，倘若说意识已经因此分裂成了直觉与智力，那也是出于一种需要，即意识在追随生命之流的同时，也必须将自己应用在材料上。因此，意识的这种双重形式便产生于现实的双重

形式，而知识理论则又必须建立在形而上学之上了。实际上，这两条思路彼此相通；它们形成了一个圆圈，其中除了对进化的经验性研究之外，没有任何中心。意识穿过材料，消失在材料中，又在材料中重新找到自己，自行划分、自行重构，而我们正是通过看到这种情况，才产生了一种概念，即这两组术语互相对立，同样，它们也许具有共同的源头。但在另一方面，进一步研究这两种要素的对立，研究两者起源的同一，我们就有可能更清楚地表明进化本身的意义了。

这就是本书下一章的目的。不过，我们刚刚提到的事实，想必已经向我们暗示了一种思想，即生命或者与意识有关，或者与某种类似于意识的东西有关。

我们说过：在动物王国的全部范围里，意识似乎与生物的选择能力成正比。意识照亮了围绕着行动的那个潜在可能区域。意识填补了已经完成的行动与可能被完成的行动之间的间隔。从外部去看，我们也许会将意识看作对行动的简单帮助，看作由行动点燃的灯，看作从真实行动与可能行动的摩擦中飞出的、转瞬即逝的火花。但我们也必须指出：倘若意识不是结果，而是原因，事情的发展也同样如此。我们也许会假定：意识(即使是最初等动物的意识)天然就覆盖着一片广大的范围，而其实它却被压缩在某种缺陷当中：神经中枢的每一种优点，都使有机体能在更多的行动中做出选择，都造就了一些能够围绕真实(行动)的潜在可能性，因而也更加扩大了缺陷，使意识能够自由通过了。在这第二个假定里，如同在第一个假定里一样，意识依然是行动的工具；但若说行动是意识的工具，就更接近真实；因为被囚禁的意识自行取得自由的唯一可行的办法，就是用行动去将行动复杂化，用行动去对抗行动。那么，我们如何对这两个假定做出取舍呢？倘若第一个假定是正确的，那么，在每一个瞬间，意识都必定确切地反映着大脑的状态；心灵状态与大脑状态之间便存在着严格的并行性(在可

以被知觉到的范围内)。相反,根据第二个假定,大脑与意识之间确实存在的则是一致性和相互依赖性,而不是平行性:大脑变得越复杂,它使有机体对可能行动做出选择的范围就越大,意识也就越能够超出其实际载体。因此,倘若知觉相同,那么,在狗的大脑和人的大脑里,对同一个场景的回忆也许会以同样的方式改变;不过,在人的意识与狗的意识里,这种回忆必定极为不同。狗的回忆依旧是知觉的俘虏;唯有相似的知觉再现了相同的场景,回忆才会被带回到意识当中;然后,它通过对当前知觉的认知(不是被思考,而是被执行)、而远不是通过回忆本身的实际再现被显示出来。与此相反,人却能随意随时地唤起回忆,而不依靠当前知觉。人并不局限于重新表演(play)自己过去的生活,而是能够表现(represent)和梦想(dream)自己过去的生活。大脑本身的改变(回忆与之相连)在人与狗身上相同,两者的回忆在心理学上的差异,其起因不可能是两者大脑机制细节的特定差异,而是各自作为整体的大脑之间的差异。在设置更多互相对抗的种种机制方面,两者中更为复杂的那个大脑,已经使意识能够脱离全部限制,而达到独立了。事情必定如此发生,我们必须选择两个假定中的第二个,这就是我们在前一本书中已经试图证明的观点。那本书研究一些最能说明意识状态与大脑状态关系的事实,研究正常认知与病态认知(尤其是以失用症为形式的病态认知)的一些事实,以此力图证明上述观点。[26]但是,即使不用事实去证实,也可以通过纯粹的推理来证明这个观点。我们已经表明,认为大脑状态等于心灵状态的假定,其假定条件是何等自相矛盾,其对两种互不相容的象征体系的混淆到了何等程度。[27]

从这个观点看,生命的进化尽管无法被归入任何确切的概念,却依然具备了更为清晰的含义。生命进化就如同一条宽广的意识之流渗入了材料中,它像一切意识那样,负载着大量的、多样的和交织的潜

在力量。它将材料加以有机化，但它的运动却既无限迟缓，又无限可分。一方面，意识确实不得不进入睡眠状态，犹如包在外壳中的蛹正准备生出翅膀；而另一方面，意识所包含的多重趋向，则已被分配给有机体的各个分支系列；不仅如此，这些趋向还是在运动中得到外部显示，而不是在表现(representation)中得到内部显示的。在进化过程中，一些生物日益陷入睡眠，另一些生物日益清醒，而某些生物的麻木停滞则为其他生物的活动提供了条件。但是，有两个途径可能造成清醒。生命，即投入材料中的意识，或者将注意力固定在生命自身的运动上，或者将注意力固定在生命正在穿过的材料上；它因此或者转向直觉的方向，或者转向智力的方向。初看上去，直觉似乎比智力更受欢迎，因为在直觉当中，生命与意识始终各自成为一体。但是，只要看看生物的进化，便可知道：直觉并不能走得很远。意识若是转变为直觉，那它便会发现自己受到其外壳的严格限制，以致直觉不得不缩减为本能；换句话说，就是仅仅能把握使其感兴趣的极小一部分生命，并且只能在黑暗中去把握这部分生命，只能触及，却几乎无法看见。在这方面，视野很快就被关闭了。与此相反，意识若将自己转变为智力(即将自己首先集中在材料上)，则仿佛是自行外化(externalize)了；不过，恰恰由于意识因此而使自己适应了来自外部的对象，它才得以在这些对象当中移动，才得以超越这些对象为它设置的障碍，因而为自己敞开无限广阔的天地。不仅如此，意识一旦得到自由，还能够向内转向其自身，唤醒仍在其中沉睡的直觉的种种潜力。

从这个观点看，意识不仅呈现为进化的动力原则，而且，在有意识生物当中，人类也占有特殊的位置。人与动物的区别，已经不再是程度的不同，面是种类的不同了。在本书下一章，我们将表明这种意识是如何达到的。现在，我们要表明前面的那些分析如何暗示出了这一点。

发明的结果与发明本身格外不成比例，这是个值得注意的事实。我们说过，智力按照材料而成形，并且首先指向制造。但是，它是否为了制造而制造呢？难道它没有不自觉地、甚至是无意识地追求某种截然不同的东西吗？制造就是使材料成形，使材料顺从，就是弯曲材料，就是将材料变成工具，以成为工具的主人。这种支配权(mastery)给予人类的益处，甚至远远大于发明本身产生的物质成果。虽然我们也能像所有智力动物那样，从制造的成品中获得直接利益，虽然发明者所寻求的仅仅是这种利益，但是，与发明可能在各个方面引发的新感觉相比，这种直接利益就微不足道了，仿佛发明结果中的精华所在，就是提高我们自身，扩大我们的视野。结果与原因的比例失衡是如此严重，以致很难将原因视为其结果的产生者。原因释放着结果，同时也的确决定了结果的方向。一切都仿佛是：智力掌握材料的主要意图就是让某种东西通过材料正在隐藏的那些东西。

比较人脑与动物大脑，我们也会得到同样的印象。初看上去，两者的区别似乎仅仅是体积和复杂程度的不同。但是，考察两者的功能，便会发现：除了体积与复杂程度不同以外，肯定还存在其他一些差别。在动物身上，大脑建立的那些运动机制(或者说，那些自动形成的习惯)除了完成由这些习惯标志出的、储存在这些机制里的那些运动之外，别无目的。然而，在人类身上，运动习惯却可能是一种继发结果，它与原发结果不成比例：它可以抑制其他的运动习惯，并由此克服自发运动，从而解放了意识。我们都知道人脑中语言所占据的区域是何等广大。与单词相关的大脑机制所占的区域尤其广大，以致可被用于控制其他的机制(例如那些相应于物体本身的机制)，甚至可被用于各种机制的相互制约。同时，意识则被保留起来，并且被解放了；而在完成行动的过程当中，意识却可能被阻截，并且被浸没。[28]

所以说，这种差别肯定要比肤浅检查使我们认为的明显得多。这

是诉诸注意的机制与可以从中产生注意的机制的区别。最初的蒸汽引擎，按照纽卡门[29]的设计，需要专门雇用一个人去开关阀门，以使蒸汽进入汽缸，或是向汽缸中喷入冷水雾，以凝聚蒸汽。据说，有个男孩被雇来做这个工作；他很讨厌这个工作，于是想出了一个办法，用铁丝将阀门手柄绑在了引擎的横梁上。这样一来，机器就自动开关阀门，不用人去开关了。这时若有人比较后来的机器与原先机器的结构，而不考虑看管两台机器的两个男孩的因素，他就会发现这两台机器仅仅是复杂程度略有不同。然而，我们若是对那两个男孩瞥上一眼，便会看到：其中一个被机器忙得不可开交，而另一个如果愿意，则可以离开机器去玩耍；从这个角度看，两台机器的差别就十分明显了，原先的机器时时要求注意力，而第二台机器则解放了注意力。我们认为，在动物大脑与人脑之间，也会发现同类型的差别。

因此，我们若想用目的论的术语来表达这一点，就不能不说：意识为了自行解放，不得不首先将有机体划分成相互补充的两大部分，即植物和动物；然后在本能和智力的两个方向上寻找出路。在本能方向上，意识没有找到出路，而意识若没有从动物突然飞跃到人类，它也就不会找到自行解放的出路了。因此，从根本上分析，人类就可能被视为地球上全部生命有机体存在的理由。不过，这完全是一种表达方式而已。现实中仅仅存在一种生存之流及其逆流；生命就是由此产生整体进化的。我们现在必须更紧地抓住这两股流之间的对立。也许我们将会发现它们的共同源头。毫无疑问，这样做能使我们深入到形而上学最晦涩的区域。然而，我们必须追踪的两个方向毕竟已经都被清晰地标明了，一个方向是智力，另一个方向是本能与直觉，因此我们不怕迷失方向。对生命进化的浏览，既向我们暗示出了一种对知识的确切概念，也暗示了一种确切的形而上学，这两者相互包容。一旦廓清了两者，这种形而上学和这种批评就会对阐明作为整体的进化分别有

所帮助。

## 注　释

【1】 玛尔兰(M. F. Marin)在他讨论物种起源的一篇重要论文中，曾经提到过关于适应的这种见解，见“物种的起源”，《科学评论》，一九〇一年十一月，第580页。

【2】 德·萨波塔(De Saporta)与马里昂(Marion)：《隐花植物的进化》，一八八一年，第37页。

【3】 论及一般的固定现象和寄生现象的著作，请参看胡塞(Houssay)的《形式与生命》一书，巴黎，一九〇〇年，第721－807页。

【4】 在某些情况下，植物恢复了蛰伏于其中的积极活动机能；同样，在例外的环境中，动物也能使自己按照植物生命的条件生存，并且自动形成一种相当于叶绿素光合作用的功能。确实，马利亚·冯·林顿(Maria von Linden)最近的实验似乎表明：在光的影响下，某种鳞翅目的蝶蛹和毛虫能够固定大气中碳酸里的碳元素。参见马利亚·冯·林顿，“鳞翅目蝶蛹对碳酸的吸收”，《生物学会年鉴》，一九〇五年，第692页以后。

【5】 这里，“第一个方向”和“第二个方向”分别指储存能量和消耗能量，即文中比喻的制造炸药和炸药爆炸。——译者注

【6】 《生理学学刊》，一八九二年。

【7】 德·玛纳塞涅(De Manacéine)，“有关完全失眠症影响的几例实验性观察”，《生物学档案》，一八九四年，卷二十一，第322页以后。最近，在一个禁食三十五天、死于营养不良的人身上观察到了相似的现象。关于这个问题，请参看一八九八年《生物学年鉴》第338页，(俄国)塔拉科维奇(Tarakevitch)和斯查尼(Stchasny)论文的摘要。

【8】 居维叶(Cuvier)曾说：“从根本上说，神经系统就是整个的动物；其他系统只是为它服务的。”《自然史博物馆杂志》，巴黎，一八一二年，第73－84页。当然，对这个公式必须加以大量的限定，例如：

允许降级和退化现象的存在，神经系统在其中退化到背景中。不仅如此，连同神经系统的还必须包括感觉器官和运动器官，而神经系统是这两者的中介。参看福斯特(Foster)为《不列颠大百科全书》撰写的"生物学"词条，爱丁堡，一八八五年，第 17 页。

【9】 关于这些不同观点，请参看高德依(Gaudry)的著作《哲学古生物学论文》，巴黎，一八九六年，第 14 - 16 页以及第 78 - 79 页。

【10】 有关这个问题，请参看沙勒尔(Shaler)，《个体》，纽约，一九〇〇年，第 118 - 125 页。

【11】 勒内·冠东(René Quinton)先生对这个观点提出了异议。他认为食肉动物和反刍动物以及某些鸟类出现于人类之后。(见冠东，《有机界中的海水》，巴黎，一九〇四年，第 435 页。)在此，我们可以说：我们得出的一般性结论尽管与寇东先生非常不同，但也并非不能与他的结论调和；因为倘若进化确实像我们表述的那样，脊椎动物就必定已经做出努力，使自身生存在最有利的活动条件下，的确，那些条件正是生命已经在最开始就选择好的条件。

【12】 布歇·德·彼尔特(Jacques Boucher de Perthes, 1788 - 1868)，法国考古学家。——译者注

【13】 保罗·拉贡(Paul Lacombe)曾经强调过伟大发明对人类进化的重大影响；见《作为科学的历史考察》，巴黎，一八九四年；尤其参看该书第 168 - 247 页。

【14】 布维耶(Bouvier)，"露天蜂群的筑巢"，《科学杂志》，一九〇六年五月七日。

【15】 柏拉图，《斐德若》，265 E。

【16】 在本书下一章，我们将再次讨论这些观点。

【17】 我们将在本书第三章再次讨论这个观点。

【18】 参见柏格森，《材料与记忆》，第一章。

【19】 参见达尔文的两部著作《攀缘植物》和《兰花借助昆虫的施肥》。

【20】 Buttel-Reepen，"蜂群种系研究"(Die phylogenetische Entstechung des Bienenstaates)，《生物学论文汇编》，一九〇三年第二十三卷，尤其参看第 108 页。

【21】 法布尔(Fabre),《昆虫学的回忆》,第三系列,巴黎,一八九〇年,第1-69页。

【22】 法布尔,《昆虫学的回忆》,第一系列,第三版,巴黎,一八九四年,第93页以后。

【23】 法布尔,《昆虫学的新回忆》,巴黎,一八八二年,第14页以后。

【24】 佩克海姆(Peckham),《毒蜂,单独的和蜂群》,威斯敏斯特,一九〇五年,第28页以后。

【25】 在最近的一些著作当中,请特别参看贝斯(Bethe)的"我们能否记述蚁群和蜂群的生理属性"(Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben?, 1898)以及弗莱尔(Forel)的"比较心理学概论"(Un Aperçu de psychologie comparée),《心理学年鉴》,一八九五年。

【26】 《材料与记忆》,第二章与第三章。

【27】 《心理-物理平行论》,"形而上学评论",一九〇四年十一月号。

【28】 我们有机会引用其观点的一位地质学家沙勒(N. S. Shaler)曾精辟地说:"我们观察人类时,发现头脑对身体古老的从属关系似乎被取消了,各个智力部分格外迅速地发展,而身体结构却基本未变。"沙勒,《解释自然》,波士顿,一八九九年,第187页。

【29】 纽卡门(Thomas Newcomen, 1663-1729),英国技术专家。——译者注

# 第三章　论生命的意义——自然规则与智力形式

生命问题与知识问题的关系；哲学的方法；这个方法提出的表面有误的循环圈；其对立方法的真正有误的循环圈；材料与智力的同时发生；智力的几何性向；几何学与演绎法；几何学与归纳法；物理学的规律；一种基于分析无序思想的知识理论的梗概；两种不同的规则；种类问题与规律问题；关于"无序"的概念，智力在两种规则之间的摇摆；创造与进化；材料的观念起源；生命的起源及其功能；生命过程与进化运动中的本质与非本质的东西；人类；肉体生命与精神生命

在本书第一章中，我们在无机体与有机体之间画出了一条界线，但我们也指出：将无机材料划分为彼此隔离的实体，这与我们的感觉和智力有关。我们的感觉和智力将这些实体看作未分割的整体，而它

们必定是一种流动(flux),而不是物体。这样,我们便为无生命体与生命体的再度和谐一致铺平了道路。

另一方面,我们已经在本书第二章表明:在本能与智力之间,也可以发现同样的对立,本能转向生命的某些确定性的东西,而智力则依据材料的结构配置而成形。但是,我们已经说过,本能和智力显示在同一个背景上,由于尚未给这个背景一个更恰当的名称,我们可以将它称为"总体意识",它必然与普遍的生命共同扩展。这样,我们便已经揭示出了一种可能性,即我们若从包容着智力的总体意识入手,就可能表明智力的起源。

现在,我们开始一个尝试,即表明智力的起源,同时也就是表明种种材料实体的起源。倘若我们智力的一些主线确实标明了我们加诸材料的行动的普遍形式,倘若材料的细节确实受制于我们行动的要求,那么,这两项任务就显然是互相关联的。智力性与材料性在细节上是依靠两者的彼此适应而构成的。两者全都来自一种更广阔、更高级的存在形式。我们必须将两者放回这里,才能看到它们如何发展。

这样一种尝试,首先会显得比形而上学最大胆的思辨还要大胆。它主张比心理学更进一步,比宇宙论更进一步,比传统的形而上学更进一步;因为心理学、宇宙论和形而上学都将智力(以及一切与智力本质有关的东西)视为既定的东西,而不是像我们现在这样,去寻找智力形式和智力材料的起源。我们将表明,这项任务实际上远非如此大胆。不过,我们不妨先说明一下它与其他各种任务之间的区别。

我们从心理学开始。我们认为:心理学在动物系列中追寻智力的前进发展,这并不能说明智力的起源问题。比较心理学告诉我们:一种动物越是具有智力,它就越是会在其行动中反映出它对物体的利用,因而就越是接近人类。但是,动物的种种行动已经自行采取了人类行动的基本路线;动物已经像人类一样,在材料世界里找到了一些

与人类相同的普遍方向；动物依赖于按照同样的关系结合在一起的、同样的对象。因此，动物的智力虽然并未形成一些严格意义上的概念，但其运作已经带有概念的意味了。动物每时每刻都专注于它做出的那些行动，专注于它必须采取的那些态度，被这些行动和态度引向外部，因而将自身外化，所以，动物无疑是在表演(play)其意念(ideas)，而不是在思考(think)它们。在主要方面，这种表演同样对应于人类智力的总体设计。[1]因此，用动物智力去解释人类智力，便完全在于追踪从人类胚胎到完整的人的发展。我们表明了越来越具有智力的生物如何不断地按照某个方向去进化，但是，只要我们承认了这个方向，智力便是既定的了。

在诸如斯宾塞那样的宇宙起源论里，智力被看作了理所当然的东西，同时也被视为材料。我们看到，材料服从规律，对象与对象、事实与事实之间，全都由永恒的关系联系在一起，而意识则被打上了这些关系和规律的印记，因而采取了自然的普遍结构，并将自己形成为智力。然而，我们若是承认对象和事实，又怎能看不到智力是被假定的呢？*A priori*(作为前提)，排除对材料性质的一切假定，有一点十分明显，即一个实体的具体性并不止于我们触及它的那个点；只要这个实体的影响所及，这个实体都存在着；它的吸力(仅以吸力为例)会影响到太阳、行星，甚至会影响到整个宇宙。物理学越是发展，就越是会消除各种实体的个体性，甚至会消除那些核子(而科学正是依靠分解出这些核子，才展开科学想象的)：各种实体和微粒子全都具有溶解为一种普遍的相互作用的趋向。我们的知觉给予我们的，与其说是物体本身的计划(plan)，不如说是我们最终加诸物体的行动的计划。我们在物体上发现的轮廓，仅仅标志着其中那些我们能够获取和改变的东西。我们在材料上看到的线条，也仅仅是唤起我们沿着它们移动的路径。这些轮廓线和路径，它们已经按照意识为加诸无机材料的行动的

尺度和比例(即根据智力已经形成的尺度与比例)自行显露出来了。建立在不同计划上的动物(例如软体动物或者昆虫)是否也依照相同的清晰节点去切割材料,这值得怀疑。对那些动物来说,将材料分割成各种实体,这确实毫无必要。为了遵循本能的指引,根本不必去观察各种对象,而只要区分出属性就足够了。与此相反,智力,甚至是最粗陋的智力,却已经朝着"为对材料做出行动而获取材料"的方向发展了。倘若说,我们能根据材料的某个方面将它划分为积极的实体和消极的实体,或者更简单地将它分割为一些共存的明确片断,那么,智力也正是从这个方面去看待材料的;并且,智力越是忙于分割材料,智力就越是要将一种材料散布到空间里,这种材料以互相接续的空间扩展性为形式,其本身无疑具有空间性(spatiality)的趋向,但是,其各个组成部分却依然处于相互包容、相互渗透的状态。因此,头脑使自身形成为智力(即形成明确概念)的运动,也使材料自行分裂为相互独立的种种对象。意识越是智力化,材料就越是空间化。所以说,进化论哲学若在空间设想出一种材料,这种材料是按照我们行动即将遵循的确切轮廓切割出来的,那么,这种哲学就已经事先为自己设定了一种现成的智力,而宣布自己能够表明这种智力的起源。

形而上学 *a priori*(作为前提)推导出各种思维范畴,这就是在将它自己用于同类的工作,只是更精细,更自觉而已。形而上学压缩智力,将智力缩减到最精华部分,用一条原则紧紧抓住智力,这条原则极为简单,几乎可以被视为乌有:于是,我们就从这条原则当中引出了我们已经虚拟地放入其中的东西。以这种办法,我们无疑能够去证明智力是天生固有的,去为智力下定义,去阐明智力;但是,我们却无法说清智力的起源。即使像费希特(Fichte)[2]做出的那种努力,尽管比斯宾塞的努力更具哲学性(因为它更重视事物的真实规则),也几乎不能使我们更前进一步。费希特将思维设定为一种集中的状态,并将它延

伸到现实当中;而斯宾塞则从外部现实入手,并将它凝聚为智力。但在这两者当中,最初都必须将智力看作既定的东西——或者是凝缩的,或者是延伸的,并且或者依靠直接视像而自行呈现,或者像在镜子里那样,依靠在自然中的反映而被观察到。

大多数哲学家在这个观点上之所以一致,缘自一个事实,即他们都肯定自然的整一性,都用一种抽象的几何形式去表述这种整一性。在有机体和无机体之间,他们看不到、也不愿意看到那个裂缝。有些人从无机体开始,然后使无机体与无机体互相结合,便宣布构成了生命;另一些人则从生命开始,然后借助一种操作熟练的 *decrescendo*(渐弱),将生命拉向材料。然而,对于这两种哲学家来说,自然里都仅仅存在程度的差别——在第一类假定中是复杂程度的差别,在第二类假定中则是强度的差别。一旦承认了这个原则,智力就会变得像现实一样广阔,因为,物体中那些几何性的东西无论是什么,无疑都能够为人类的智力所把握,而倘若几何学与其他科学之间具有完美的连续性,那么,其他科学也都必定可以为智力所把握,也都是智力的科学。这就是大多数哲学体系做出的推论。比较那些似乎没有任何共同点、没有共同尺度的学说(例如费希特的学说与斯宾塞的学说),比较我们刚刚偶然放在一起的两个名称,便很容易使任何人都相信这个见解。

因此,以这些思辨为基础,存在着两个互相联系、互为补充的信念,其一是自然是整一的;其二是智力的功能是把握全部自然。理解机能因此被假定为与整体经验共同扩展,而对其起源也不再有任何疑问了。它已被给定,我们只需运用就是了,就像我们运用视觉去接收视野那样。的确,这些见解的分歧在于对结果的估价。对一些人来说,智力所把握的正是现实本身;而对另一些人来说,智力所把握的却仅仅是个幻象(phantom)。但是,幻象也好,现实也好,智力所把握的,都被认为是能够获得的全部。

因此，哲学便过分相信个体头脑的种种力量了。无论一种哲学是独断性的还是批判性的，无论它是承认我们知识的相对性，还是宣布建立在绝对之内，它通常都是一位哲学家的工作，都是对整体的单一见解。你或者全盘接受它，或者全部否定它。

我们所提倡的哲学则更为谦逊，并且是唯一彻底而完整的哲学。我们认为：人类智力绝不像柏拉图在他的"洞穴隐喻"[3]中所说的那样。人类智力的功能，既不是观看眼前掠过的影子，也不是转向自身，独自瞑思光芒四射的太阳。它自有其他的事情可做。我们就像被上了轭的牛一样，承受着重负的束缚，感觉到自己的肌肉和关节的活动，感觉到铁犁的沉重，感觉到土壤的阻力。做出行动，知道自己正在做出行动，接触现实，甚至生活在现实之中，但仅仅在正在完成的工作范围之内生活，仅仅关系到那条正在被犁出的犁沟，这就是人类智力的功能。不过，我们用全力投注于劳作与生活时，却依然沐浴在一种有益的流动体当中。我们沉浸在这个生命海洋中，不断从中抽取一些东西，并且感到：局部的集中已经因此而形成了我们的存在(至少是形成了指引着它的那种智力)。哲学只能是重新溶入整体的一种努力。智力被重新溶人其原则，因而会重新存在于它的起源之处。但是，这项任务却不可能一蹴而就；它必然是一项由集体逐步完成的任务。这项任务就在于使各种印象相互交流，这些印象互相连接，汇集在一起，最终将会使我们的人性得到扩展，甚至会使我们超越人性。

但是，一种最根深蒂固的思维习惯立即就会起来与这种方法作对，并且同时暗示出一种恶性循环的观念。有人会对我们说：你宣布超越智力，这是徒劳的；你不依靠智力，又如何去超越它呢？你意识当中一切清晰的东西全都属于智力。你存在于你自己的思想之中；你不可能摆脱自己的思想。倘若愿意，你可以说智力是可以发展的；它能将越来越多的事物看得越来越清楚；然而，你切莫谈及生成智力，因为

你做这件事时所不得不依靠的，正是你的智力。

这种反对意见在头脑中自行出现。但是，同样的推理也将能证明：不可能养成任何新习惯。推理的要义在于将我们封闭在已知的圈子当中。但是行动却打破了这个圈子。我们若是从未见过一个人游泳，便可能说：游泳是件不可能的事情；同样，学习游泳，我们也必须使自己浮在水面上，并知道如何去游。实际上，推理总是将我们死死钉在实在的基础上。然而，相当简单，倘若我毫无畏惧地跳进水里，那么，最初我单凭挣扎，也能够很好地浮在水面上，并且会逐渐适应新的环境：这样，我便学会了游泳。所以，从理论上说，不依靠智力而试图去了解其他事物，这其中就存在着某种荒谬性。但是，倘若坦然地承担了这个风险，行动便可能斩断那个由推理结上、却不愿解开的死结。

此外，我们采取的视点越多，这个风险将越不再会显得那么大。我们已经表明：智力已经与广阔的现实自行分离，但它与现实之间却从未截然分开；在全部概念性思维周围，依然存在着与其源头有关的模糊边缘。下面，我们将智力比作由凝缩形成的固体粒子。这种粒子与环绕着它的那种流动体并无太大的区别。它只能重新溶入那种流动体，因为两者是用同样的材质构成的。跳水者仅仅知道固体地面的阻力，他若不与新环境中的流体搏斗，便会被溺毙：他必须还要紧紧把握（可以说）水流所呈现的那种固体性。惟有如此，他才能利用水流的流动性。我们的思维决定做出这种跳跃时，也必须照此办理。

然面，要跳出这一步，我们的思维就必须离开自己原先的环境。理性依靠其种种力量进行推理时，绝没有成功地扩展这些力量，尽管一旦实现了这种扩展，这种扩展就始终会显得合情合理。步行这个主题（theme）虽然能够产生成千上万种变奏，却绝不会产生一条游泳的规则：来吧，跳进水里，等你知道了怎样游泳，你就会懂得游泳机制如何联系着步行机制了。游泳是步行的扩展，而步行却从未促使你去游

泳。因此，你尽可以凭着智力去思索智力机制，但这个办法却绝不能使你超越智力。你将会得到某种更复杂的东西，但你得到东西既不更为高级，甚至在类型上也并无不同。你必须依靠强攻才能取胜：你必须依靠意志的行动，将智力从它自身抛出去。

因此，那个恶性循环只不过是表面的。相反，我们认为：在各种其他哲学方式当中，它是一种正确的方式。倘若仅仅想要证明：哲学不能、而且绝不应当承认纯粹智力论在知识理论和理解理论、在形而上学和科学之间确立的关系，那我们就必须尽量用几句话来说明这一点。

初看上去，将对事实的考察留给绝对科学，让物理学和化学去忙于处理材料，让生物学和心理学去忙于处理生命，这似乎十分得计。于是，哲学家的任务就被明确地划定了。哲学家从科学家手中拿过种种事实和规律；无论是想超越事实与规律、以探求其更深刻的原因，还是认为根本无法前进一步，甚至认为根本无法用科学知识的分析去证明这些事实和规律，他对科学交给他的这些事实和关系，都像对待最终裁决那般尊重。他用对理解机能的批判补充了这些知识；同样，倘若他的思维确当，他也用一种形而上学补充了这些知识；但他认为：知识的材料(matter)是科学研究的对象，而不是哲学研究的对象。

但是，哲学家究竟为何看不到：这种所谓的劳动分工，其真正结果就是将一切混合在一起、将一切都弄得混乱不清呢？哲学家不得不从绝对科学中获取那种现成的形而上学(或者说是留给自己使用的批判哲学)，已经被包含在了绝对科学的那些描述和分析当中；至于这种形而上学带来的一切麻烦，哲学家却将它们留给了科学家。这是因为，哲学家最初并未想介入种种事实问题，于是不自觉地对一些原则问题退而采取了一种做法，即用更简明的术语纯粹而简单地去表述那种自

发产生的(因而也是前后不一的)形而上学和批判哲学,而它们正是科学对于现实的态度本身所标明的。我们万万不可被自然事物与人类事物间的表面相似所欺骗。在这个问题上,我们并不是在司法界;在司法界,陈述事实与根据事实做出裁决,这是两种明确的事情;它们之所以界限分明,完全出于一个简单的理由,即在事实之上,并且独立于事实的,还存在着由一位立法者颁布的法律。而在这里,事实本身就包含着种种法律(规律),这些法律与将真实切割成种种事实的那些轮廓有关。不事先判断对象的内部性质及其结构,我们就无法从外部去描述对象的面貌。形式已经不再能完全脱离材料了,而若是有人将原则问题留给哲学去解决,若是有人因此而试图将哲学置于所有科学之上,将哲学视为高于所有巡回法院和上诉法院的"废止法院"(court of cassation),那他就会渐渐将哲学仅仅看作一个注册法院(registration court),其职能至多是更精确而清晰地宣布送达给它的那份措辞分明、不可更改的判决书。

实际上,绝对科学是纯智力的工作。因此,无论我们关于智力的概念是否被人接受,有一个观点都会得到每个人的赞同,那就是:智力处理无机材料时游刃自如。智力通过种种机械发明,越来越多地利用无机材料,而智力越是将材料看作机械作用,就越是容易做出机械发明。智力本身就包含着一种以自然逻辑为形式的潜在几何性向(geometrism),而随着智力深入无生命材料的内在性质,这种性向也相应地得到释放。智力与无生命材料谐调;正是由于这一点,研究无生命材料的物理学和形而上学才如此彼此接近。于是,智力承担起研究生命的工作时,它也必然地将生命体看成了无生命体,而将用于无生命体的形式套在这种新对象上,将在旧领域大获成功的那些习惯带入这个新领域。这种做法无可厚非,因为只有在这种条件下,生命体才会像无生命体那样成为我们行动的对象。然而,我们以这样的方法获得

的真理却完全要关系到我们的行动机能了。它仅仅是一种象征性的真实性,其价值不可能与物理的真实性相同,因为它只是物理学向一个对象上的扩展,而我们 *a priori*(作为前提)都一致同意仅仅去考察对象的外部方面。哲学的责任应当是积极介入这个问题,自觉摆脱那些纯属智力的形式及习惯,毫无保留地从实用的角度去检验生命体。哲学本身的特殊目的在于进行思辨,换句话说,就是在于去观察;哲学对生命体的态度不应当与科学对生命体的态度相同,而科学的目标仅仅在于行动,它只有将无生命材料作为工具才能行动,因此它仅仅对自己提出其他现实的这个单一方面。哲学将物理学的事实留给了绝对科学,倘若哲学又将生物学的和心理学的事实留给绝对科学,那会出现什么结果呢?它将会 *a priori*(作为前提)接受一种关于材料的成果所需要的全部性质的机械概念,这种概念是不加思索的,甚至是自动出现的。它将 *a priori*(作为前提)接受一种学说,即关于知识的简单统一性的学说,以及关于自然的抽象统一性的学说。

哲学一旦这样做,其命运便被注定了。在独断论的形而上学与怀疑论的形而上学之间,哲学家已经不再有任何选择余地了,而在根本上,这两种形而上学全都建立在同一个前提上,它们都没有为绝对科学增添任何东西。哲学家或者将自然的整一(或者说科学的整一,意思也一样)具体化为一种存在(being),这种存在什么都不是,因为他什么都不做,而是一个无效的神,仅仅将所有已知的东西汇集在自己身上;或者具体化为一种永恒的材料,从其发源地不断倾泻出物体的各种属性和自然规律;或者具体化为一种纯粹的形式,它竭力去把握一种无法把握的多样性,并且我们既可以将它看作自然形式,也可以将它看作思维形式。所有这些哲学家都分别用不同语言告诉我们:科学用处理无生命体的办法去处理生命体是正确的;智力运用自己的范畴,无论是去研究无生命体,还是去研究生命体,两者的结果之间既没

有价值的区别，也没有明确的差异。

然而，在许多情况下，我们都感到这个框架在破裂。不过，我们本来并没有从区分无生命体与生命体入手，无生命体事先就适应于我们给它加上的框架，而生命体则无法适应这个框架，除非通过一种约定(convention)，从生命体中删除全部本质性的东西。因此，我们就发现自己最终倒退到了一个观点上，即怀疑这个框架中所包含的一切。与独断论的形而上学(它已经将科学人为的整一提高为一种绝对的东西)相对，又存在着怀疑论或者相对论，它将某些科学结果中的人为特征加以普遍化，扩展到科学的一切结果上。因此，哲学便在两种学说之间来回摇摆，一种学说认为绝对的实在是不可知的，另一种学说在向我们描述这种实在的概念时，所说的只是科学已经说过的东西。这是因为，我们为了避免科学与哲学之间的一切冲突而牺牲了哲学，而这种办法并未给科学带来任何有价值的收获。况且，由于我们曾力图避免那个表面上的恶性循环，即以智力去超越智力，因此，我们就不自觉地陷入了一个真正的循环圈，即依靠形而上学，殚精竭虑地重新找出一种整一性(我们将这种整一性作为先验前提)；我们将一切经验都交给了科学，将一切现实都交给了纯粹的理解力，这就使我们盲目地自动承认了这种整一性。

与此相反，我们不妨从确定无生命体与生命体之间的分界线入手。我们会发现：无生命体会自然地适应智力的那些框架，而生命体要去适应这些框架，却惟有依靠人为。因此，我们必须对生命体采取一种特殊的态度，用不同于绝对科学的眼睛去审视它。这样一来，哲学便侵入了经验的领地。从此，哲学便忙于许多与自身无关的事情了。科学、知识理论和形而上学也都发现自己处境相同。最初，这也许会造成某种混乱。这三者都可能认为自己失去了一些东西。但是，它们都将发现自己从这种汇合当中受益。

的确，绝对科学会以自己能够把握全部经验领域的统一价值而自豪。不过，倘若科学对经验的这种把握全都建立在相同的根基之上，那么这种把握就全都被染上了同样的相对性色彩。我们若从做出不得不做出的那种区分入手，情形就不同了。在无机材料的领域里，理解力应付裕如。人类的行动自然地施加于无机的材料；而我们已经说过，在非现实领域里，行动便无法被启动。因此，只要我们考察的仅仅是普遍的形式，而不是以对材料的具体切割去体现形式，我们就能够说物理学触及到了绝对的东西。与此相反，科学能像把握材料那样把握生命体，这只是个偶然(或者说是个机会，是个约定的惯例，随你怎样说)。此时，对概念框架的运用已经不再是自然的运用了。我们并不想说这种运用是非法的(就这个术语的科学意义而言)。倘若科学的目的就是将我们的行动扩展到物体上，倘若我们只能对无生命材料做出行动，并将它们变为工具，那么，科学就能够、并且必须继续用对待无生命体的方式去对待生命体。但是，科学在这样做的时候却必须懂得：它越深入生命内部，它为我们提供的知识就越带有象征性，就越关系到行动的偶然性。因此，在这个新基础上，哲学应当追随科学，以便为科学真理增添另外一种知识，这种知识可以被叫做形而上学。这样，将我们的全部知识(既包括科学的知识，也包括形而上学的知识)结合在一起，它们便得到了提高。我们将生活和活动在绝对之中，并在绝对中存在。毫无疑问，我们对于绝对的知识并不完整，但是，我们关于绝对的知识却不是外部的或相对的。它就是现实本身(就这个字的最深刻的含义而言)，我们将科学和哲学的不断进展结合在一起，就把握了现实本身。

因此，否定了理解力从外部加诸自然的人为整一性，我们也许就能发现自然真正的内在整一性。这是因为，我们超越纯粹理解力的努力，将我们引导到一种更加广阔的东西，而我们的理解力就是被从这

种东西里面切割出来、并与之自行分离的。并且，由于材料取决于智力，由于材料与智力之间具有明显的一致性，我们追溯其中一个的起源，就不能不追溯另一个的起源。从包含着材料和智力的东西当中切割出材料与智力，这个过程既是同一的，又是同时进行的。随着我们迫使自己逐步超越纯粹智力，我们将会逐步完整地重新回到这种现实当中。

现在，我们将注意集中到我们已经具有的一种东西上面，它离外在性最远，又最少被知性(intellectuality)所深入。在我们经验的范围内，让我们寻找一个点，我们感到：这个点在我们自己的生命当中与我们最密切。我们重新回到的，正是纯粹的绵延(duration)；过去始终在这种绵延中移动，并不断地与一个崭新的当前一起膨胀。但与此同时，我们也感到我们意志的弹簧被拉紧到了极限。我们必须强力使我们的个性退回到其自身，将我们正在溜走的过去收集起来，这样才能将这种压缩的、未分割的过去插入由于它的进入而创造的当前之中。我们全神贯注到这种程度，这样的时刻确实十分罕见；因此，真正自由的正是我们的行动。即使在这样的时刻里，我们也并未彻底地全神贯注。我们对绵延的感觉(我应当说，我们的自我与其自身的真正一致)具有程度上的差别。不过，感觉越是深刻，自我一致越是彻底，它还给我们的生命就越是能够通过超越知性而吞没知性。这是因为，智力的天然功能是将相似的东西联系在一起，而只有那些能被重复的事实，才能完全适用于知性的那些概念。因此，毫无疑问，真正绵延的真实瞬间经过之后，我们的智力就能把握它们；我们用对意识的新状态的一系列外部视点(其中每一个视点都尽量相似于某种已知的东西)重构这个新状态，从而把握了这些真实瞬间。在这个意义上，我们可以说：意识状态中已经暗含着知性了。不过，意识状态却超出了智力；意识状态本身是不可分割的，是崭新的，因此它与智力之间确实没有可

比性。

现在，让我们放松那个张力，让我们中断将过去尽量挤入当前的那种努力吧。这种放松若是彻底，那就既不再有记忆，也不再有意志了。这就等于说，我们实际上从未陷入这种绝对的被动性，我们也不能使自己绝对自由。但是，在这个范围之内，我们却瞥见了由不断开始的当前构成的存在——它没有真正的绵延，只有一个个不断死亡又再生的瞬间。材料的存在是否属于这种性质呢？不完全是，因为分解过程将材料分割成了初始的振动，即占据极短绵延的最短振动，它几近消失，却并非乌有。然而，我们还是可以设想：物理的存在倾向于这第二个方向，而心灵的存在则倾向于第一个方向。

因此，一方面是"精神性"，另一方面是与知性相伴的"材料性"，这两者后面有两个彼此方向相反的过程，面我们则能够依靠逆反（甚至也许是依靠简单的中断），从一个过程达到另一个过程，只是我们必须将这种情况下的逆反或中断理解为两个意义相同的术语；在以后的论述中，我们将更详细地谈到这一点。我们若从空间扩展性的角度去考察物体，而不再单单从绵延的角度去考察物体，上述假定便会得到证实。

我们越是使自己意识到我们在纯粹绵延当中的进展，我们就越是会感到我们存在的各个部分都相互渗透，而我们的全部个性将自动集中在一个点上（或者更确切地说，集中在一个边缘上），挤压在未来上，并且不断地切入未来。正是在这个地方，生命和行动才是自由的。但是，假定我们不是让自己去行动，而是去做梦，情况又如何呢？自我立即消散了；在此之前，我们的过去一直聚集为它传送给我们的那种不可分割的推动力（impulsion），而它从此却分裂成了彼此独立的数千个回忆。它们不再彼此渗透，因而变成了固定的东西。于是，我们的个性就向空间方向下降。它让感觉不断地环绕着自己。这里，我们不准

备详细讨论这个我们已经另外研究过的问题。我们只要回想起一点即可,即:空间扩展性具有程度上的差别;一切感觉都具有一定程度的空间扩展性;而被人为放置在空间里的、不具空间扩展性的感觉,这种概念只是思维的观点,与其说它是由心理学的观察暗示出来的,不如说它是由一种自发的形而上学暗示出来的。

毫无疑问,我们只是朝空间扩展性的方向迈进了一步,即使我们尽力使自己向前迈进,也是如此。但是,让我们暂时假定:这个运动中包含的材料若再被推进一步,那么,物理学完全就成了逆反的物理学。现在我们便会懂得:材料向头脑暗示出更多明确观念以后,头脑何以会感到应付裕如、并能在空间里自然地移动了。头脑已经将这种空间看作了一种隐含的观念,其自身永远是反扩展性的(detension),换句话说,其自身就具有一定的广度(extension)。头脑虽然在物体上发现了空间,但是,倘若头脑已经具备了足够有力的想象,将那种逆反其天然方向的运动推进到底,那么,即使没有那些物体,头脑也能够发现空间。另一方面,我们也能够说明材料被头脑观察时,何以会突出显示出自身更多的材料性(具体性)了。起初,材料帮助头脑沿着头脑的天然方向运作,它给予了推动力。但是,头脑一旦获得了这种推动力,便会延续它的进程。它所形成的"纯粹空间"的观念,完全是这个运动所能达到的界限的梗概(schema)。头脑一旦拥有了空间的形式,便将这种形式当作一个网络来使用,这个网络的网孔可以随意制造,随意拆毁;这个网络被放置在材料上,并根据我们行动的要求去划分材料。因此,我们几何学的空间与物体的空间性(spatiality)便借助这两个术语的相互作用与反作用而互相生成;这两个术语在本质上是相同的,但分别按照彼此相反的方向移动。空间并不像我们想象的那样与我们的天性无关;而材料也并不像我们的感觉和智力所表现的那样在空间里彻底地扩展。

我们在另外的地方已经阐述过上述第一个观点了。对于第二个观点，我们将仅仅指出一点：完整的空间性，应当是各个局部的完整外在性之间的良好协调一致，换句话说，各个局部的外在性应当完全彼此依赖。所以，并不存在一种不作用于全部其他材料点的材料点。倘若我们说：只有在物体行动(act)的时候，这个物体才是真正存在的物体，那我们便应当因此而(像法拉第[4]那样)认为：所有的原子都彼此渗透，而每个原子都填充着世界。根据这样的假说，原子(或者更概括地说，材料点)就仅仅成了头脑的一种视点，我们将材料划分为一个个实体，而我们若是将这个工作继续下去，并达到足够的程度(这完全相应于我们行动机能的大小)，我们就会采取这样的视点。然而，不可否认的是：材料允许自己被如此划分；并且，我们假定材料可以被分裂成一个个彼此独立的部分，我们就是正在建设一门足以表现真实的科学。不可否认：即使根本不存在完全独立的系统，科学还是找到了一种办法，将宇宙切割成了一个个彼此相对独立的系统，而科学这样做时，也没有犯下什么明显的错误。这种办法就是：让材料自行扩展到空间里，却并不在空间中得到绝对的扩展；将材料看作是可以被分解为独立系统的，即赋予材料一些相当明确的元素，它们虽然根据彼此间的关系而变化，却并不改变其自身(我们不妨说，这些元素是"被置换的"，而不是"被改变的")；总之，我们将纯粹空间的种种属性转移到了材料上，便使自己达到了仅仅被材料指出了方向的那种运动的终点。除此之外，这种办法还能是什么呢？

康德的"先验美学"(Transcendental Aesthetic)似乎已经一劳永逸地阐明了一个观点：扩展性并不是一种与材料的其他属性相同的材料属性。我们无法对"热度"、"颜色"或者"重量"的观念做出无限的论证：要了解"重量"或者"热度"的形态，我们就必须求助于经验。而"空间"这个观念却并不如此。即使假定视觉和触觉已经在经验上证明了

空间(而康德并未对此提出疑问),空间的观念也依然存在一个问题,即应当注意的是:我们的头脑凭自己的力量去思考空间时,*a priori*(作为前提),将空间切割成了一些形体,而我们则 *a priori*(作为前提),确定了它们的种种属性:尽管我们并不始终保持着与经验的接触,经验还是通过我们种种无限复杂的推理在跟随着我们,并总是能够证明这些推理是正确的。这便是事实。康德已经清晰地说明了这一点。而我们认为:必须在与康德不同的方向上去寻找对事实的解释。

根据康德的表述,智力被沉浸在一种空间大气中,对于这种大气,智力是个不可分割的整体,如同生命体对于其呼吸的空气一样。我们的种种知觉只有穿过这种大气,才能到达我们。我们的几何性向(geometry)已经事先包蕴了这些知觉,因此,我们的思维机能在材料当中再度发现的,仅仅是我们知觉机能已经放在其中的一些数学属性。因此,康德明确地告诉我们,材料顺从地向我们的推理让步;但是,这种材料(就其全部可被感知的东西而言)却是我们自己的作品;而对于实在的"自体",我们却一无所知,并且永远不会知道什么,因为依靠我们知觉机能的各种形式,我们只能得到实在的折射。因此,我们若是认为自己证实了实在的某些东西,那就立即会激起相反的证明,而那证明同样可以被证实,同样具有说服力。对知识的分析直接证明了空间的理式性(ideality),而那种对立理论造成的那些二律悖反(antinomy)则间接证明了空间的理式。这就是康德批判哲学的主导思想。这个思想使康德断然反驳了那些"经验主义的"知识理论。在我们看来,起决定作用的,正是被康德否定的东西。但是,被康德肯定的东西,是否给了我们解决这个问题的办法呢?

康德认为,空间是作为我们知觉机能的一种现成形式而被给定的,是一种可以确证的 *deus ex machina*(双重机制),我们既不知道它

如何产生,也不知道它何以就是这种东西,而不是另外任何东西。“物自体”也是被给定的;康德认为,我们对“物自体”也只能一无所知:那么,他又有什么权利能肯定物自体的存在(即使是作为“概然性的”)呢?这种不可知的实在若是向我们的知觉机能投射了一种能与之严格适应的“感觉多样性”,那么,这个事实本身难道不就说明:这种不可知的实在,其一部分已经被知道了吗?我们检验这种严格适应时,难道不会(至少在一点上)在物体与我们头脑之间设想出一种前定的和谐吗?——这是一种无效的假定,而康德希望避免做出这样的假定,这是正确的。从根本上说,正是由于空间性没有明确的程度差别,康德才不得不将现成的空间视为给定的东西——由此引发了“感觉多样性”如何适应这种空间的问题。也是出于同样的理由,康德才假定材料的整体发展成了一些彼此绝对独立的局部——由此引出了一些二律悖反;我们能够清楚地看到,这些二律悖反的正命题和反命题都认为:材料与几何空间之间具有完美的同一性,而我们一旦不再将仅仅属于纯粹空间的东西延伸到材料上,两者间的这种完美同一就消失了。最终,由此得出了这样的结论:有三种可能被选定为一种知识理论的答案,并且只有三种:或者是头脑取决于物体;或者是物体取决于头脑;或者我们不得不承认:头脑与物体之间存在一种神秘的一致性。

然而,事实上却还有第四种答案,而康德似乎并未想到它——这首先是由于康德并不认为头脑溢出了智力,其次是由于(而从根本上看,这一点与前一点是一回事)他不承认绵延具有一种绝对存在的属性,因为他已经 *a priori*(作为先验前提)将时间放在了与空间同等的位置上。这第四种答案首先将智力看作大脑的一种特殊功能,其本质就是针对无生命材料;其次,这种答案认为:材料既不决定智力的形式,智力也没有将自己的形式加在材料上;材料与智力并没有彼此根据对方而服从于那种(我们所不知道的)前定和谐的制约,而两者却已

经逐步地彼此适应，以最终获得一种共同的形式。不仅如此，这种适应的产生还是相当自然的，因为正是对同一个运动的同一种逆反，既创造了大脑的知性，又创造了物体的材料性。

从这个观点看，我们的知觉和科学给予我们的对于材料的知识，无疑便会显得是一种接近真实的知识，而不是相对的知识。我们知觉的作用在于为我们的行动指明方向，它将材料划分开来，而它的划分总是过于界限分明，总是从属于实际需求，因而总是需要加以修正。我们的科学热衷于数学形式，它过分强调了材料的空间性；而从总体上说，科学的规则都过于精确，甚至需要重新制定。对于一种最终的科学理论来说，头脑必须能够把握事物的整体，将每个事物置于其与所有其他事物的确切关系中的确切位置上。但实际上，我们却不得不逐个地考虑问题，并且运用暂定的术语去考虑问题（正是因为这些术语都是暂定的，我们才使用它们），因此，每个问题的答案都将不得不根据一种答案来做出不断的纠正，那就是对后继产生的那些问题的答案：这样一来，作为一个整体的科学便要以随机产生的那些问题的具体规则为基础。正是在这个意义上，正是在这个程度上，科学必须被看作一种习惯性的东西。不过，这可以说是对事实的习惯性，而不是对权力的习惯性。从大体上说，绝对科学涉及现实本身，只不过它并不超出自己领域的界限，而它的领域就是无生命材料。

如此去认识科学知识，它就被提到了一个更高的层次。知识理论也随之变成了一项无比艰巨的任务，而单靠智力的力量就无法完成这个任务。依靠仔细的分析，去确定思维的一些范畴，这还不够；我们还必须弄清这些范畴的来源。对于空间，我们必须借助头脑的一种 *sui generis*（独一无二的）努力，弄清超空间性（extra-spatial）自行减退为空间性的进程（或者更准确地说是倒退过程）。我们在可能是最高的程度上形成了自我意识，然后再使自己逐渐落下来，由此我们会感到空

间扩展性：我们已经让自我扩展到了一些回忆当中，这些回忆都是固定的和彼此独立的，依靠其各自具有的张力，它们都作为不可分割的能动意志而存在着。但这仅仅是开始。我们的意识勾勒着这个运动，向我们表明了运动的方向，向我们揭示了将这个运动进行到底的可能性；但是，意识本身并不走得这么远。另一方面，材料最初被我们看作与空间同一，而我们若是对材料稍做考察，便会发现：我们的注意力越是固定在材料上，材料的各个部分就越是会相互渗透（而我们曾经说它们是被并列在一起的），每个部分都承受着整体的行动，面整体的行动则因此而多少呈现在这些局部当中。所以说，虽然材料朝着空间的方向自行延伸，却并未完全达到空间。我们由此便可以得出结论说：材料仅仅延伸到我们意识能勾勒的、处于萌芽状态的运动。因此，我们虽然没有抓住这个链条的中间环节，却还是抓住了这根链条的两端。我们是否总是无法抓住那些中间环节呢？我们必须记住：（我们所界定的）哲学尚未完全意识到其自身。物理学将材料推向空间性时，物理学就理解了自己的作用；然而，形面上学却怀着沿着同一方向继续前进的虚幻希冀，简单地重蹈物理学的足迹，难道如此形而上学就已经理解自己的作用了吗？形而上学的任务应当与此相反，它应当重新登上物理学下降的那个斜坡，应当将材料带回它的源头，应当逐步建立一种宇宙论，可以说，这种宇宙论就是一种被逆反的心理学。难道不是这样吗？一切被物理学家及几何学家看作肯定的(positive)东西，从这种新观点看都是对真正肯定性的破坏或逆反，面我们本来应当用心理学术语去界定这种真正的肯定性。

数学具有极为完美的规则，数学的对象完整一致，数字及形体具有内在的逻辑性，无论我们对同一个对象的推理如何复杂多变，我们总是有把握得出同一个结论；考虑到这一切，我们面对一个如此明显存在的否定系统的种种属性，就不免心怀踌躇，在这个否定系统中，与

其说是呈现出了真正的实在，不如说是根本不存在真正的实在。但我们绝不应当忘记：我们的智力发现了这种规则并对之惊异，它被引向了通往其对象的材料性和空间性的运动的同一路线。智力借助分析对象，置于对象中的复杂性越多，它在其中发现的规则的复杂性就越多。而智力将这种规则、这种复杂性看作一种肯定的现实，因为现实和知性都被引向了同一个方向。

一位诗人给我朗诵他的诗作时，我对诗人的兴趣足以使我深入他的思想，产生与诗人相同的感情，并重新体验那种已经被他分割成词语的简单状态。因此，我就对诗人的灵感产生了同情感(sympathize)，我在借助一种连续的运动跟随着诗人的灵感，而这种连续运动如同灵感本身一样，是个未分割的行动。于是，我只需放松自己的注意力，便能释放心中的张力，使诗歌的那些声音(它们在此之前一直被淹没在感觉中)向我逐一直接显示出其材料性(具体性)。我为此什么都没有做；只要放弃某些东西就足够了。随着我这样做，那些相继产生的声音将越来越变得个体化；语句会将分成一个个单词，同样，单词也将分成一个个音节，而我将逐个地察觉到这些音节。我沿着这条梦之路再前进一步：那些字母本身将变得松散，在我眼里，它们像是手拉着手、在某种奇幻的纸上跳舞。于是，我会赞美字母相互交织的精确，赞美这个过程的惊人规则，赞美字母插入音节的严密，赞美音节插入单词、以及单词插人语句的严密。我越沿着这个颇具否定性的放松方向走，我创造出来的张力和复杂性就越多；而各种元素中一直在起支配作用的、未被打乱的规则也越显得令人惊异。不过，这种复杂性和张力并不代表任何肯定的东西；它们表示的是意志的匮乏。另一方面，规则又必须随着复杂性一起增长，因为它只是复杂性的一个侧面。我们越是象征性地在一个不可分割的整体当中去观察那些局部，它们之间必定增加的关系的数目就越多，因为真实整体的不可分割性，依然继续

制约着那些多样性正在增长的象征性元素(而注意力的分散造成了这种多样性的分解)。此类比较能使我们在一定程度上理解:对肯定性现实的压抑,对某个原初运动的逆反,如何也能够既创造出空间张力,又能够创造出数学在空间里发现的那种惊人规则。单词和字母是人类通过积极的努力发明出来的,而空间则是自动产生的,犹如一旦确定了两个数字,一道减法题的得数就会自动产生一样。(两者之间当然存在着这样一种区别。)但是,这两者当中,各个局部的无限复杂性和各部分之间的完美协调,却全都是由一种逆反过程同时创造出来的;从本质上看,这种逆反过程是一种中断(interruption),即对肯定性现实的减少。[5]

在完整地实现各自的目的方面,我们智力的全部运作都与几何学相近。但是,几何学必然居于两者之先,因为这些运作并未将构筑空间作为目的,而只能将空间作为已经给定的东西。因此,我们智力的主要源头、我们智力运作的原因,就不是别的,而显然正是我们观念中固有的潜在几何性向。倘若我们考虑到智力的两个基本功能,即演绎机能和归纳机能,我们便会相信这一点。

我们从演绎机能说起。我追踪空间里一个形体的运动,同样也生成了它的一些属性:在这个运动当中,它们是可见的和可以触及的;在空间里,我感觉并看到了定义与其结果的关系,感觉并看到了前提与结论的关系。经验对我暗示出观念的全部其他概念,仅仅能够 *a priori*(作为前提)而被部分地构成;因此,对这些概念的界定就不完整,而这些概念进入的演绎无论怎样接近结论,也全都与这个前提条件有关,它同样具有这种不完整性。然而,我若是在沙土上粗略地画出一个三角形的底边,并以它做出两个三角形,我就肯定知道并且绝对理解:这两个三角形若是相等,那它们的各个边也相等,因此,图形便能够自行呈现出来,而不必做出任何改动。我在尚未学会几何学的时

候，就知道这一点了。因此，在几何这门科学出现之前，已经存在一种天然的几何性向了，其清晰性及明显性压倒了其他的演绎。于是，其他这些演绎便与性质有关，而并不单单与数量有关了。因此，它们往往会已经按照最早的模式而成型，并从一个事实中借取力量，即我们看到：从性质后面朦胧地显现出了数量。实际上，我们大概会注意到：位置和数量问题，会首先自动出现在我们的活动当中，而智力外化于行动的那些位置和数量问题，甚至在思辨智力出现之前就已经被解决了。野蛮人比文明人更懂得如何判断距离，如何确定方向，如何凭借记忆去退出那条往往是复杂曲折的路，而回到通往出发点的那条捷径上。[6]倘若动物不进行明晰的演绎，倘若不形成一些明晰的概念，就无法形成关于同质性空间的观念。你若不在同一个行动中引进一种虚拟的几何学（它自动地减弱为逻辑学），你就无法对自己呈现这种空间。哲学家们对这种思考事物的方式所表现的一切反感，全都来自一点，即他们都认为：智力的逻辑运作代表着一种积极的精神努力。但是，我们若是将精神性理解为一种不断创新的进程，其结论与前提之间没有可比之处、结论与前提的关系也是不确定的，那么，我们就必须提到一种观念，它通过事先就包含了自身结论的那些前提，在种种必然的确定性关系当中移动，并朝着相反的方向（即向着材料性、即具体性的方向）运动。从智力的角度看，这种种努力本身就是一种"放行"（letting go）。从智力的观点看，只要 *petitio principii*（以待解决的问题作为论据），使几何学从空间中自动产生，逻辑学便会从几何学中自动产生。与此相反，倘若空间就是头脑反扩展性运动的终极目标，那么，不预先设置逻辑学和几何学，便无法给定一个空间，而在以纯粹空间直觉为目标的运动进程中，逻辑学与几何学一直存在。

心理和精神（moral）科学当中，演绎的影响极其微弱，这个问题尚未引起足够的注意。从一个经事实证实的命题中，只能在某个点上和

一定范围之内引出可被证实的结论。心理和精神科学很快就不得不求助于常识(换句话说,就是求助于对真实的连续性经验),才能改变演绎的结果,而使自己顺应生命的曲折性。演绎在精神事物中取得的成功,只不过是形而上学意义上的成功。可以说,这些成功仅限于精神尺度可被移植为物理尺度的范围;我应当说:仅限于精神尺度可被翻译成空间符号的范围。比喻从来都走不了太远,正如一段曲线绝不会长久被混同于其切线一样。我们将演绎的这种虚弱无力看作一种非常古怪、甚至自相矛盾的现象而感到吃惊,难道非如此不可么?这是头脑的一种纯粹运作,它由大脑的力量单独完成。倘若有什么地方能使这种运作轻松自如,那么,这个地方似乎就应当在属于大脑的事物中,在大脑的领域里。根本不是如此;正是一到这个地方,这种运作便寸步难行。恰恰相反,在几何学、天文学和物理学中,我们不得不与外在于我们的物体打交道,而演绎推理却在其中发挥着极大的作用!在这些科学当中,观察及经验无疑是不可或缺的,只有如此才能实践一个原则,即揭示事物的某个侧面(必须从那个侧面去考察事物);然而,严格地说,我们却有可能凭着好运气立即碰上这个侧面;并且,只要我们拥有这个原则,我们最终都能从中引出一些结论,而经验将总是能够证实这些结论。因此,我们难道不可以得出结论说:演绎是受材料属性支配的一种操作,实际上,材料的这些属性是固有的,是连同作为材料基础的空间一起给定的吗?只要演绎针对的是空间或者空间化的时间,它就可以让自己尽情发挥。而刹住演绎推理车轮的,不是别的,正是绵延。

由此可见,演绎推理若没有空间直觉为后盾,便寸步难行。不过,对于归纳推理,我们照样可以这样说。以同样的条件造成同样事实的重复,并不一定要从几何学的角度去思考。动物的意识已经做了这个工作,并且,的确与一切意识无关,生物本身的结构就能使它从自己所

处的一系列情势中提取使它感兴趣的相似性，并由此用恰当的反应对刺激做出回应。不过，从机械期盼和身体反应，到严格意义上的归纳推理，这两者之间还有很大的距离，后者是一种知性的操作。归纳推理建立在一个信念之上，即(1)存在着原因与结果；(2)相同结果总是出现于相同原因之后。因此，倘若我们检验这两个信念，那么，这就是我们找到的东西。它首先意味着现实可以被分解成许多组，而它们又可以在实践中被看作隔离开的、独立存在的东西。倘若我在火炉上烧开一壶水，那么，在现实中，烧水的操作与支持这个操作的一些对象，便与其他各种对象和操作紧密地联系在了一起；我最终将发现：我们整个的太阳系也与这个特定的空间点上正在做的事情有关。但在某种程度上，为了我正想达到的那个具体目的，我却可能会承认："水-壶-炉"这一组，仿佛就是个独立的小宇宙。这就是我的第一个确证。因此，我若是说，这个小宇宙将始终按照相同的方式行动，而到一定时间的终点，热度就必定会使水沸腾，这就等于承认：要完成一个系统，只要这个系统一定数量的元素是已知的便足够了；这个系统会自动完成，而我并不能随意在思维中去完成它。火炉、水壶和水都是已知的，此外，一定间隔的绵延也是已知的；昨天的经验告诉我：水的沸腾是这个系统当中唯一缺少的东西，而在我看来，无论明天怎样，只要有了水的沸腾，这个系统也将被完成。这个信念的基础何在呢？请注意：虽然这个信念在不同情况下多少都得到了证实，但是，这个被考察的小宇宙若是仅仅包含着数量的大小，那它就被作为一种绝对必然的东西强加给头脑了。倘若两个数字是给定的，我便不能随意选择它们的差。倘若一个三角形的两个边及其构成的角度是给定的，那它的第三个边便会自动出现，而这个三角形也会自动完成。无论何时何地，我都能找出构成同样三角形的两个同样的边：很显然，如此构成的这个新三角形可以与前一个三角形相重叠，而那第三个相同的边也将自动

地完成这个系统。我依靠纯粹空间的确定性进行推理，这种信念若是正确的，那么，我难道就不能设想：其他情况越是接近这种极端的情况，这种信念就越强大吗？确实，它难道不可能是一个限定性的情况，而在所有其他情况中都可以看到它的存在，它为其他一切情况染上了一层明度不同的几何必然性色彩（这当然是因为那些情况都具有不同程度的透明度）吗？[7]实际上，我说“火上的水今天将要像昨天那样沸腾；这是一种绝对的必然”时，已经朦胧地感觉到：我的想象正在将昨天的火炉放在今天火炉的位置上，将昨天的水壶放在今天水壶的位置上，将昨天的水放在今天水的位置上，将昨天的绵延放在今天绵延的位置上；因此，其他的东西也似乎完全一致；这与两个三角形重叠时若其两个边相一致、其第三个边也一致的理由相同。但是，我的想象之所以如此运作，却恰恰是由于它没有顾及两个基本点。这是因为，要将今天的系统确实重叠在昨天那个系统上，后者必定要等待前者，时间必须被停下来，而一切就变成共时性的了：这种情况出现在几何学里，但仅仅出现在几何学里。所以说，归纳推理首先意味着：物理学家的世界如同几何学家的世界一样，时间在其中并不起作用。不过，归纳推理也意味着：种种性质也能像种种数量一样彼此重叠起来。我若是在想象当中将今天的火炉和火摆在了它们昨天的位置上，那我就确实能发现：形式并没有产生任何变化；正因为如此，只要两者表面和边缘一致便足够了；可是，两者的性质是否一致？它们又如何为了确保契合而彼此重叠起来呢？不过，我又将全部适用于现实的第一种规则的东西，扩展到了现实的第二种规则。物理学家后来通过将性质差异减弱为数量差异，而将这种操作合法化了。但是，在运用一切科学之前，我却情愿将质比作量，仿佛我在性质的背后窥见了几何学的机制，犹如透过一个透明体那样。这个透明体越是透明，我就越是会认为：在相同条件之下，必定会存在相同事实的重复。在我们看来，我们的

归纳推理在一个确切的程度上是确定的，在这个程度上，我们使性质差别溶入了包含着它们的空间同质性，因此，几何学既是我们演绎推理的理想领域，也是我们归纳推理的理想领域。这个领域最终的运动，就是空间性在这个运动进程中设置的演绎机能与归纳机能，实际上，这就是全部知性。

这个运动在头脑里创造了这些机能。但是，它同样创造了事物的"规则"，我们的归纳推理借助演绎推理，在事物中发现了这种规则。我们的行动依赖于这种规则，我们的智力在这种规则里认知自己；在我们看来，这种规则实在是无与伦比。相同的普遍原因总是产生相同的普遍结果，不仅如此，在我们的科学揭示的可见因果背后，还存在一些无限微小的变化，我们越是进一步去分析，它们就越是会确切地相互作用；照此下去，在这种分析的最后，在我们看来，事情就变成了几何学本身。智力赞美日益增长的复杂性当中日益增长的规则，这当然是正确的；智力必然已经将复杂性与规则视为一种肯定的现实，因为智力认为自己就是一种肯定的东西。然而，我们若将现实的整体看作一种未经分割的、指向连续创造的不断进展，那么，情况便不同了。这样一来，在我们看来，整体中产生了局部的中断或逆反时，就必定会自动产生材料元素的复杂性和将种种材料元素结合在一起的数学规则。不仅如此，智力本身就是依靠同样的过程从头脑中切割出来的，因此，智力就与这种规则和复杂性相合，而由于智力在它们当中认知了自身，它就赞美它们。但是，其本身就值得赞美的，真正应当激起惊异之感的，却是永远在不断更新的创造；整体的、未分割的现实在前进过程当中不断地完成这种创造。这是因为，数学规则本身的一切复杂性，无论我们设想它有何等详尽精确，全都不能在世界上创造出半点崭新的东西；而一旦有了这种创造的力量（它确实存在，因为我们在自己身上就能意识到它，至少是在我们自由行动的时候），它只需从它自身转

移，去释放其张力，只需让其张力去扩展，只需扩展到各个元素的数学规则；而这种规则十分明确，而顽固的决定论则联系它们去证明创造行动造成的中断：实际上，顽固的决定论与数学规则才是这种中断造成的结果。

物理世界那些具体规律所表达的，正是这种纯属否定性的趋向。分别地看，这些具体规律中没有一条具有客观现实的基础；每一条规律都是一个调查者工作的结果，他以某种偏见去观察事物，将一些变量分离出来，并且使用某种传统的单位进行度量。然而，材料中还存在一种固有的规则，它十分接近数学的规则。它是一种客观的规则，而我们的科学随着其逐步的进展，正逐渐揭示出这种规则。这是因为，倘若材料就是非扩展性的东西在扩展性的东西当中的放松，并且因此就是自由在必然当中的放松，那它就的确并不与纯粹的同质性空间完全统一；不过，材料是由那种通往空间的运动构成的，因此，材料也就通向了几何学。的确，数学形式的各种规律并不能完全应用于材料。正因为这一点，材料就必须要求纯粹的空间，就必须走出绵延之外。

一条以数学形式表示的物理学规律里，存在某种人为的东西；因此，在我们关于物体的科学知识当中，也存在着某种人为的东西。无论我们如何强调这一点都不过分。我们的度量标准是传统的，可以说，是与自然的意愿毫不相干的：我们是否能假定，自然已将水银热度的所有形态与水银的延伸、或者与保持常量的气压变化联系在一起了呢？但我们可以更进一步。从总体上说，度量(measuring)完全是人类的一种操作，它意味着：我们真正地或者在想象中数次将两个对象重叠在一起。大自然并不梦想这种重叠。它既不度量，亦不计数。然而，物理学却度量、计数、将“量化的”变化互相联系起来，以总结出各种规律，而物理学获得了成功。我们将构成材料性的那种运动延伸到

极点，即延伸为同质性空间，结果使我们去计数、度量，并且找出其各自变量的条件（它们互为函数）；倘若构成材料性的那种运动并非这种运动，那么，物理学的上述成功就将无法解释了。为了有效地延伸这种运动，我们的智力只能听任自己的运作，因为它天然地奔向空间与数学，知性与材料性的性质相同，并且都是按照同样的方式产生的。

数学规则若是一种肯定性的东西，材料若是原本就存在着一些能符合我们的公式的规律，那么，我们的科学在材料上取得的成功，就会包含着某种不可思议的东西。找出大自然的标准，确切地分离出已经被大自然选定的那些变量，以确定它们的相互关系，做成这些事情，我们需要何等的天赐好运啊！但是，倘若材料并非已经具备适应我们公式所必需的一切，那么，一门具有数学形式的科学的成功，也同样不可理解。因此便只剩一种似乎令人信服的假定了，那就是：数学规则绝非肯定性的东西；某种中断常常自动产生的是形式；材料性完全是由此类中断造成的。这样，我们便能够理解：相对于科学已经选择的变量，相对于科学已经成功地提出了问题的规则，我们的科学何以是或然的，以及它何以还是取得了成功。作为一个整体，科学本来可能完全是另一个样子，但它依然已经取得了成功。之所以如此，恰恰是由于大自然并不以任何数学规律的明确系统为基础，恰恰是由于一般意义的数学仅仅代表材料所倾向的那一个侧面。将一个用铅做脚的软木娃娃随便摆成何种姿势，让它朝天躺着，让它头足倒立，将它抛向天空：它总是会自动地重新站立起来。材料也与此相仿：我们可以拿住它的任何一端，可以任意地摆弄它，它总是会落回到我们的某个数学公式中，因为它负载着几何学的重量。

然而，哲学家也许会拒绝依照上述见解建立一种知识理论。他会厌恶那些见解，因为在他看来，数学规则作为规则，其中包含着某种肯定性的东西。我们强调：通过中断反面的规则，这种规则会自动产生，

它就是这种中断。我们的强调不起作用。但无论如何，一种观点依然存在，即可能根本不存在任何规则；作为对无序的克服，事物的数学规则具有一种肯定性的现实。为检验这个观点，我们就要考察一下：在有关知识理论的问题上，"无序"(disorder)这个概念究竟发挥着何种显著的作用。这个概念表现得并不十分清晰，而正因为如此，我们才没有注意到它。然而，一种知识理论却恰恰应当从对这个概念的批判出发，因为，若说重大的问题就在于了解现实何以(以及如何)服从一种规则，那是因为无规则的情况似乎是有可能出现的，或者是可以想见的。实在论者和唯心论者都认为自己所考虑的，正是这种无规则的情况：实在论者说，"客观的"规律实际上将一种规则性加在了自然实际的无序上；而唯心论者则假定，相互协调的"感觉的多样性"(因而其本身是无规则的)的存在，只是由于我们理解力的器官化影响。因此，必须首先分析表示无规则这个意义的"无序"的概念。哲学从日常生活当中借来了这个概念。我们平时说到"无序"的时候，我们无疑想到了什么。但是，我们想到的，究竟是什么呢？

在本书下一章，我们将会看到：确定一个否定性的概念有多么困难，以及究竟是何种错觉、哲学陷入的何种难以摆脱的困难，使我们没有去完成这个任务。通常，种种困难与错觉全都来自一个原因，即我们将一种本质上属于暂定性的表达方式，当成了最终的表达方式。我们将本来用于实践的程序带入了思辨领域，因而造成了这些困难与错觉。倘若我在自己的书房里随意选择一本书，我会先看上一眼，然后将它放回书架上，说："这本书不是诗歌。"我翻动这本书时所看到的，当真是这个么？显然不是。我并没有看到没有诗歌，也绝不会看到。我看到的是散文。然而，由于我需要的是诗歌，我便将我发现的东西表达为我正在寻找的东西的一个函数(function)，我并不说"这是散文"，而说"这不是诗歌。"同样，倘若我忽然想要读散文，而我偶然拿到

的却是一本诗歌，那我便会说："这本书不是散文。"因此，我便使用了我的期望和注意的语言，来表达我的知觉所获得的资料(它向我显示的是诗歌)；我的期望与注意被固定在"散文"这个概念上，而不会听到其他任何东西。现在，倘若儒尔丹先生(mons. Jourdain)听到我这样说，他无疑会根据我的两次惊叹做出推论：散文与诗歌是为书籍保留的两种语言形式；这些学问上的形式已经覆盖了一种既非散文、亦非韵文的语言。不仅如此，谈到这种既非韵文、亦非散文的东西时，他甚至还会以为自己正在想的就是那种东西；然而，那只不过是一个虚假的概念。我们不妨更进一步：倘若儒尔丹先生去请教他的哲学教授：散文形式和诗歌形式是如何叠加在那种既非散文、亦非诗歌的东西上的；倘若他希望这位教授建立一种理论，说明这两种形式如何强加在这种无形式的材料上，那么，这个虚假的概念还可能创造出一个虚假的难题。他的问题将是荒谬的，其荒谬之处就在于：他将对散文与诗歌的同时否定，假定地实体化(hypostasize)为两者的本体(substratum)，却忘记了对其中一个的否定同时就是肯定了另一个。

现在，假定存在两种(species)规则，这两种规则属于同一个类(genus)里相互对立的规则。再假定：我们寻找这两种规则之一时，每当我们找到另一个，我们的头脑里就会产生"无序"这个概念。于是，"无序"的概念便会在生活的当前实践中具备一个清晰的含义了：为了便于语言的表达，它将会将头脑的失望客观化；头脑发现自己面对着一种与其需要不同的规则，这种规则在那个片刻当中与它毫无关系，因而(在这个意义说)也并不为它而存在，于是产生了这种失望。但是，这个概念却不允许在理论上使用它。所以，倘若我们依然要求将它引入哲学，我们将不可避免地忽略它真正的意义。这个概念表示"不存在某种规则"，但这是为了另外一个规则的存在(我们并不关心那个规则)；由于这个概念轮流应用于这两种规则，由于它甚至是在两

者之间不断地来来回回，我们只有在它的半路上才能截住它，或者我们毋宁说，抓住它的羽翼，犹如(抓住)两个羽毛球拍之间的一只羽毛球，并将它当作一种东西来对待，即它仿佛既不代表这个规则的不存在，也不代表那个规则的不存在，而是代表两个规则都不存在——它既不能被看见，又不能被设想，而仅仅是一个词语的实体。于是，一个难题便产生了：规则如何被强加在无序上？如何在材料上形成？分析被如此详细地界定出来的"无序"概念，我们将会看到：这个概念什么都不代表，同时，围绕着这个概念产生的那些难题也将会消失。

的确，我们必须从区分这两种通常被我们混淆的规则开始，甚至从将它们互相对立起来开始。这种混淆已经造成了知识理论问题的一些主要困难，所以，再去纠缠区分这两种规则的那些标志便毫无用途了。

一般地说，加诸现实的规则，仅仅限于满足我们思维的范围。因此，规则就是主体与对象之间的某种一致(agreement)。它就是头脑在事物中找到自己。但我们说过，头脑能朝着两个对立的方向发展。有时，头脑按照其自然的方向发展：于是便出现了以张力、不断的创造和自由活动为形式的进程。有时，头脑则逆反其自然方向，而这种逆反推进到底时，将会造成扩展，而必定会使各个元素(它们依靠彼此关联而被外化)互相确定，总之，这种逆反将产生几何机制。因此，无论经验在我们看来采取的是第一种方向还是第二种方向，我们都说其中存在着规则，因为，在这两种过程当中，头脑都再次找到了自己。所以说，对这两种过程的混淆乃天性使然。要避免这种混淆，就必须给这两种规则以不同的名称，而这并非易事，因为它们的形式多种多样，变化多端。第二种规则可以被界定为几何学，几何学就是它的极限；更概括地说，每当在因果之间发现了一种必然确定性的关系时，它所涉及的，正是第二种规则。它引发了有关惰性、被动性和自动作用的观

念。至于第一种规则，它无疑是在目的性(finality)附近徘徊；不过，我们不能将它界定为目的性，因为它有时高于目的性，有时低于目的性。第二种规则的最高形式大于目的性，因为，对于自由行动或是艺术作品，我们可以说它们显示了完美的规则，而我们只能用观念的术语近似地表达它们，并且要在事件产生之后。具有完整性的生命被看作一种创造的进化，它就与此相似。我们若将目的性理解为一种事先设想的(或是能够事先设想的)意念的实现，那么，生命便超出了目的性。因此，对于整体性的生命，目的性的范畴就过于狭窄了。另一方面，分别考察生命的具体表现时，目的性这个范畴却往往过于宽泛。尽管如此，我们这里讨论的依然是有生命的(vital)东西，我们目前的全部研究一直在努力证明：生命处于自愿的(voluntary)方向。因此，我们可以说：第一种规则就是与有生命、有意志的东西相关的规则；它对立于第二种规则，而第二种规则就是与无生命、无意志的(automatic)东西相关的规则。常识本能地对这两种规则进行区分，至少是对一些极端的情况如此；同样，常识也本能地将两种规则放在一起。我们说，天文现象显示出了惊人完美的规则，这就是说；我们能够借助数学来预测天文现象。在贝多芬的交响曲里，我们也发现了同样令人惊叹的规则，而那却是天才，是独创性，因此其本身是无法预测的。

但是，第一种规则采取了如此明确的形式，这只是例外。通常，我们都将第一种规则呈现的特征混同于第二种规则的特征。例如，我们若能看到整体生命的进化，那么，其运动的自发性、其进程的不可预测性，便一定会引起我们的注意。然而，我们在日常生活经验中遇到的，却是某种确定的生物，是生命的某种具体表现形式，它们(几乎是)重复着那些已知的形式或事实；我们在前代与后代之间各处发现的结构相似性，使我们能够将任何数量的有生命个体划人同一个组里，而在我们看来，这种结构相似性的确就是这个类(generic)的唯一类型；在

我们眼里，无机种属似乎都以有机种属为模本。因此，生命的规则(例如它在我们的经验中提供的片断)便呈现出与物理规则相同的特点，也发挥着与物理规则相同的功能：两者都使经验去重复其自身，两者都使我们的头脑去进行概括。现实当中，两者特征的起源截然不同，其意义甚至互相对立。后者特征的种类，后者的观念范围，如同其基础一样，是几何的必然性，依靠这种必然性，相同的成分产生相同的合成物。而前者的特征则与此相反，它涉及某种东西的相互交织，尽管无限复杂的基本原因可能完全不同，这种东西还是极力去获取同样的整体结果。在本书第一章，我们表明了在独立的进化路线上可以见到一些相同的结构，这就是在强调上述最后一点。不过，我们不必去回顾第一章也能够假定：后代仅仅再生其祖先的种类，与重复(产生相同合成物的)力量的相同构成，这两者完全不是一回事。在生成一个生物的过程当中，无数无限小的元素和原因都在共同发挥作用；其中一个元素或原因的缺乏或背离就会使前功尽弃；想到这些，我们头脑的第一个冲动，就是将这支由众多小工人组成的队伍看作处于一个熟练工头的监督之下，那就是"生命原则"(vital principle)，它始终在不断地修复故障，纠正因疏忽或分心造成的结果，使事情各就各位，正常运转：这就是我们表达物理规则与生命规则之区别的方式，前者使相同原因的构成产生相同的复合结果，后者则甚至当原因里存在某些变化时，也能确保结果的稳定性。不过，这仅仅是个比喻而已。回想起来，我们会发现，根本不可能存在什么工头，其理由很简单：因为根本就不存在什么工人。就有关有机体解体的事实而言，物理化学所揭示的那些原因及元素，无疑就是真正的原因及元素；因而其数量是有限的。然而，我们分析严格意义上的生命现象，(或者说，分析我们看到的有机创造)时，这种分析的视野却是无比广阔的：由此，我们可以做出推论说，这种分析中见到的无数原因及元素，其实只是头脑的观点，因为

头脑始终在试图制造出尽可能酷似自然造化的仿制品，而这种模仿的操作则是个不可分割的行动。因此，同一物种个体之间的相似性，其意义和起源，便与由相同原因的相同构成产生的复杂结果之间的相似性截然不同。不过，无论在何种情况下，两者当中都分别存在着相似性，于是也自然分别存在着概括。我们在实际当中所感兴趣的，就是这些，因为我们的日常生活就是(也必须是)对同样事物及同样情势的期盼，从我们行动的角度看，这个共同特点是天然的，因此它就将两种规则放在了一起，尽管这两种规则之间存在着纯内在的差异，而只能引起思辨的兴趣。由此便产生了关于一种自然的普遍规则的观念，它处处相同，既盘旋在材料之上，又盘旋在生命之上。因此，我们用同样的单词、以同样的方式，既表现无生命材料领域那些规律的存在，也表现生命领域中种属的那些规律的存在。

现在我们大概会发现：这种混淆，就是知识问题造成的大多数困难的起因，古人与今人都遇到了这些困难。规律的普遍性和类(*genera*)的普遍性，都被用同一个单词表示出来，都被归入了同一个概念，于是，几何规则与生命规则自然就被混在了一起。根据不同视点，或者用类的普遍性去解释规律的普遍性，或者用规律的普遍性去解释类的普遍性。第一种观点是古代思想的特征；而第二种观点则属于现代哲学。但无论是在古代哲学还是在现代哲学当中，“普遍性”这个概念的含义都很模糊，其名称及内涵中包含着许多互不相容的对象和元素。古代及现代哲学都在同一个概念下汇合了两种规则，而仅仅在便于我们作用于物体的行动方面，它们才是相似的。我们根据一种颇为外在的相似性，将两种规则放在了一起，而这种相似性无疑证明了以用于实践的单词去表明它们是正确的，但是，这种相似性却根本不能赋予我们权利、让我们(在思辨领域)用同一个定义将它们混淆起来。

古人的确没有探询过大自然何以服从着规律，但他们却探询过大

自然何以会按照“类”(genus)而呈现着规则。倘若“类”的概念表示一个无可置疑的事实,即遗传,那它就更具体地关系到生命领域中的一种客观现实了。的确,个体对象只能存在于类之中;因此,倘若说有机体是通过其本身的器官化从材料的总体材质中被切割出来的,这也自然就是说:将无生命材料切割成一个个明确实体的,正是我们的知觉。我们的知觉的这种活动,受到了对行动的兴趣及我们身体指出的最初反应的指引——换句话说,(如同我们已经在另外的书中表明的那样[8])它受到了正力图获得存在的、潜在的“类”的指引。因此,在这个过程当中,依靠一种仅仅与我们对物体的未来行动有关的、半人为的运作,类与个体才相互确定。然而,古人却还是毫不踌躇地将所有的类放在了同一个等级上,并且赋予所有的类同样的绝对存在。这样一来,现实就成了类的系统,而规律本身的普遍性必定要造成的,正是类的普遍性(换句话说,实际上,必定要造成那种表达生命规则的普遍性)。在这方面,比较一下亚里士多德的落体理论与迦利略对这个理论所完成的解释,这是很有趣的。亚里士多德只将“高”、“低”及“自身的恰当位置”区别于“所占据的位置”、“自然运动”和“被迫运动”;[9]在他看来,支配石头下落的物理规律,表现了石头重新获得了一切石头的“自然位置”,即地球。他认为,只要石头尚未处在其正常的位置上,那它就不算是石头;而石头回落到这个正常位置,它就是在向自我完成前进,犹如一个生物在成长,因而充分实现了石头的类本质。[10]倘若这个物理规律的概念是准确的,那么,这个规律就不再是头脑建立的单纯关系了;材料被进一步分割为各个实体,这也不再与我们的知觉机能相关;一切实体都将像生命体那样具备个体性,而物理宇宙的种种规律都将表示真正的“类”(*genera*)之间真正的亲缘关系了。我们知道由此产生了何种物理学,知道古人由于笃信一种独一无二的、终极的科学,自以为把握了与绝对相一致的整体真实,而实际上如

何受到局限，只能用适用于生命的术语对物理规律进行多少有些笨拙的说明。

然而，今人当中也存在着同样的混淆，只是有一个区别，即这两种术语的关系被颠倒过来了：规律不再被减弱为"类"，而"类"却被减弱成了规律；而科学依然被看作绝无仅有的，它完全变成了相对的科学，而不是像古人所希望的那样，作为整体与绝对相一致。一个值得注意的事实是："类"的问题在现代哲学中的地位下降了。我们的知识理论几乎完全转向了规律问题：类则被用来尽量补充规律的不足。其理由是，现代哲学背离了现代天文学和物理学的种种伟大发现。现代哲学认为，开普勒和迦利略的那些规律依然是全部知识理想的、独一无二的类型。于是，规律便成了物体之间的(或者是事实之间的)关系。更准确地说，以数学形式表达的规律表现了一个事实，即某个数量是恰当选定的一个或多个变量的函数。因此，对变量的选择，将自然分配到各个对象及事实，就成了某种或然的和约定俗成的事情。然而，即使承认这种选择若不是前定的、就是由经验所暗示出来的，规律也仍旧是一种关系，而从本质上看，关系就是一种比较；关系仅仅对于一种同时以几种术语自我表现的智力才具有客观真实性。这种智力可能既不是你的，也不是我的：因此，一种建立在规律之上的科学便有可能是一种客观的科学，经验事先包含着这种科学，我们只要让它倾注出来即可；不过，同样正确的是：这里必须进行某种比较，倘若不是哪个特定的人进行这种比较，那这种比较就是非个人性的；由规律构成的经验(即由与其他术语相关的术语构成的规律)，则是由比较构成的经验，而它必须穿过一层知性的大气，才能被我们知觉到。所以说，一种完全依靠人类理解力的科学概念和经验概念，便被隐含在一种科学的整体概念(它由规律组成)中了：康德仅仅是说明了这种概念。但是，这种概念却产生于对规律普遍性与"类"普遍性的任意混淆。将各种

术语联系起来,加以调整,虽然这必定需要智力,我们还是可以设想:在某些情况下,那些术语本身可能是独立存在的。倘若经验除了将各种术语连系起来之外,还向我们呈现独立存在的术语,倘若有生命的“类”是某种与种种规律系统颇为不同的东西,那么,至少我们的一半知识便会建立在“物自体”(thing-in-itself)(即真实本身)之上了。这种知识也许极难掌握,因为它不再建立自己的对象,而不得不相反,去屈从于自己的对象;但是,无论这种知识将其对象切割得多小,它都是在深入绝对(the absolute)本身。我们可以再进一步:我们若能够证明,我们的另一半知识建立在一种具有逆反规则的真实之上,而我们总是用数学规律来表达这种真实,换句话说,我们总是用隐含着比较的种种关系来表达这种真实;但是,这种真实之所以能被如此表达,仅仅是由于它是由空间性(因而也就是由几何学)来衡量的。我们若能证明这些,那么,我们的另一半知识将不再(像某些哲学家说的那样)完全是相对的了。尽管可能如此,今人的相对主义背后的东西,也依然是对两种规则的混淆,如同这种混淆也存在于古人的独断论背后一样。

为了指明这种混淆的根源,我们已经进行了足够的论述。这种混淆来自一个事实,即“生命的”规则(其本质就是创造)对我们显示的,较少是它的本质,而更多是它的非本质现象,即与物理和几何规则相仿的东西;如同物理和几何规则一样,它向我们呈现的是使概括化成为可能的种种重复,而我们与这些重复利益攸关。毫无疑问,作为整体的生命就是进化,这就是说,是永不停歇的变形。但是,生命只有借助生物才能前进,生物是生命的载体。数不尽的生物几乎都彼此相像,为了使它们正在创造的崭新生命发展、成熟,它们就必须在空间与时间当中彼此重复。这就如同一本书通过数千次重印为数千个拷贝而向一个新版本迈进那样。然而,这两种情况却有所不同:陆续印出的书都完全相同,同一个版本的同一次拷贝也完全相同;而同一物种

代表之间却从不会完全相同，它们或是处于不同的空间点，或是处于不同的时间瞬间。遗传不仅传递特征；它同样传递一些能够改变这些特征的冲动(impetus)，而这种冲动就是生命力。因此我们才说，重复是我们进行概括化的基础，在物理规则当中，重复是本质性的东西；而在生命的规则当中，重复则是非本质性的东西。物理规则是“自动的”(automatic)；而生命规则(我不想说它是自愿的)则近似于“有意志的”(willed)规则。

因此，我们一旦清晰地区别了“有意志的”规则与“自动的”规则，“无序”这个概念当中包含的模糊性便消散了，并且，随着这种模糊性的消散，知识问题的重要困难之一也就迎刃而解了。

知识理论的主要问题，就是了解科学何以成为可能，换句话说，就是事物实际上何以存在着规则，而不是无序的。存在这种规则，这是个事实。但在另一方面，虽然我们经常见到的是规则有序，而较少见到无序，但无序也似乎是正常的现象。因此，规则的存在便成了一种神秘莫测的现象，而需要加以廓清；无论如何，这是个必须解决的问题。更简单地说，我们建立规则的时候，我们将它视为暂定性的东西，倘若这种暂定性不在事物本身，至少从我们头脑的观点是如此：对于我们认为不是暂定性的事物，我们并不要求去解释它。倘若规则并不向我们显示为对某种东西的战胜，或者并不显示为向某种东西上的添加(而某种东西则被看作是“没有规则”)，那么，古代的实在论就不会谈到一种“材料”，而理式(Idea)则自动叠置在这种材料上；而现代唯心论也不会假定出理解力在天性中组织起来的一种“感觉多样性”了。所以说，一切规则无疑都是暂定性的，并且都被想象为暂定性的。但是，这种暂定性究竟是针对什么而言的呢?

我们认为，答案并不令人怀疑。一个规则是暂定的，并且看起来如此，这是相对于反面规则而言的，犹如韵文之于散文是暂定性的，而

散文之于韵文也是暂定性的一样。不过,一切不是散文的讲话都是韵文,并且被想象为韵文;一切不是韵文的讲话都是散文,而且被想象为散文;与此完全相同,任何不具备两种规则之一的事物状态,就必定具备其中的另一种规则,并且必然被想象为具备那另一种规则。但也许会出现一种情况:我们并没有理解到自己正在想的究竟是什么,而只是透过种种情感状态的云雾,去观察那些真正呈现在我们头脑前的概念。任何人只要考虑一下日常生活中我们对"无序"这个概念的利用,便会同意我们的这个观点。我进入一个房间、并将它称为"杂乱无章"的时候,我究竟是什么意思呢?每个对象的位置都取决于在这个房间睡觉者的自动运动,或者取决于一些充分的原因,无论它们是什么,它们都使每一件家具和衣服等等物品被置于现在的位置上:从"规则"这个字的派生意义看,房间的规则是完美无缺的。但是,我所期望的却是第一种规则,即一个井然有序者有意识地置于其生活当中的那种规则,即那种有意志的规则,而非自动的规则:于是,我便将这种规则的缺乏称作"无序"。从根本上说,在缺少两种规则之一的情况下,无论是被观察到的存在还是被想象的存在,一切存在都是真实的,都是另一种规则的呈现。不过,我与第二种规则毫不相干,我只对第一种规则感兴趣,我将第二种规则的存在表述为第一种规则的函数,而不是(例如)将它说成无序、将它表述为其本身的函数。与此相反,我们确定自己正在想象一种混乱状态时(这就是说,在这种状态下,物理世界不再服从于规律),我们想的究竟是什么呢?我们想象的是那些反复无常地出现和消失的事实。我们首先按照我们的了解想到了物理的宇宙,其中因果之间存在着互相适应的关系;然后,通过一系列的任意裁定(decree),我们对这个宇宙进行增减和删除,以获得我们所说的无序。在现实当中,我们用意志代替了天然机制;我们已经用众多的原初意志代替了"自动的规则",其程度相当于我们想象这些现象的显现

及消失。所有这些微小的意志若要构成一种"有意志的规则",它们无疑就必须已经接受了一种更高意志的方向。但是,仔细地观察这些微小意志,我们便会看到:它们正在做的,恰恰就是这件事情:我们自己的意志就在那里,它轮流将自己客体化为每个此类无常的意志,并且小心从事,既不将同样的东西连接起来,也不允许结果与原因相适应——实际上,它将一个简单的意图凌驾在了全部原初决心之上。因此,这里两种规则之一的缺乏,同样也是另一种规则的存在。"机会"这个概念十分接近无序的概念;分析机会这个概念的时候,我们也能够发现同样的要素。我依靠原因的纯机械运作,转到了轮盘上的一个数字而获胜,因此仿佛有位好心的精灵十分关注我的利益;或者,风的纯机械力量掀开了屋顶上的一片瓦,瓦正好砸在我头上,换句话说,这就仿佛一个歹毒的精灵成心与我作对:在这两种情况之下,在我应当发现一种意图的地方,我却发现了一种机械作用,的确,我本来应当发现的似乎是意图。这就是我说到机会时所表达的意思。在一个杂乱无章的世界中,各种现象的彼此接续是反复无常的;对于这样的世界,我应当再说一遍:它属于机会的领域,这就是说,我期望发现机械作用的时候,却发现了众多的意志,或者更确切地说,是众多的裁定。头脑试图界定"机会"时异常踌躇不决,原因就在这里。无论是充分原因还是终极原因,都无法被应用在这种对定义的探询当中。在无充足原因与无终极原因之间,头脑来回摇摆,无法歇息,两者各自的定义都将头脑送回了对方的定义。实际上,只要将"机会"的概念问题看作纯粹的概念,而不掺入感情,这个难题就依然无法解决。然而,在现实里,机会却只将一种人的头脑状态客观化,这种人本来在期望两种规则之一,却发现自己面对的是其中的另一种。所以说,机会与无序必然会被想象为相对的。因此,我们若是希望对自己将它们表现为绝对,我们就会觉得自己在这两种规则之间穿梭徘徊,我们正因一种规则而无

法前进时，却进入了另外一种规则；而假定这两种规则都不存在，其实就是两种规则全都存在，除此之外，还存在一个来回摇摆、而永远无法停留在其中任何一个上的头脑。无论在事物当中，还是在我们对事物的概念当中，将这种无序表现为规则的本体，这都毫无问题，因为这种无序就隐含着这两种规则，它就是由这两种规则的联合而构成的。

然而，我们的智力并不因此而止步。依靠简单的 *sic jubeo*（原本如此），智力便设置出了一种无序，而这种无序本身就是“无规则”。智力在这样做时，只想到一个单词或者一组单词，别无其他。它若要将概念与单词连系起来，便会发现：无序可能确实就是对规则的否定，不过，这种否定也因此而隐含地肯定了对立规则的存在；而我们却看不到这一点，因为或者它不能引起我们的兴趣，或者由于我们又否定了第二种规则（换句话说，这其实就是重新建立了第一种规则）而不被我们注意。那么，我们又如何能够谈到一种由理解力组织起来的不连贯的多样性呢？我们若说：任何人都不会以为这种不连贯性是已经被理解的或是能够被理解的，这种说法其实对我们毫无帮助：我们谈到它时，我们以为自己正在想的就是它；于是，在分析那个真正存在的概念时，我们便（像以前已经说过的那样）发现：头脑面对着一种它所不感兴趣的规则而失望；或者，头脑在这两种规则之间来回摇摆；或者，头脑会面对一个空洞单词纯粹而简单的概念，我们给一个本身包含某种意义的单词添加了否定性前缀，而使它变成了这样的概念。但是，我们没有进行的，正是这种分析。我们忽略这种分析，恰恰是因为我们并未想到去区分这两种彼此无法抵消的规则。

我们说过，一切规则确实都必然呈现为暂定性的。倘若存在着两种规则，那么，这种暂定性便得到了解释：针对其中一种形式而言，另一种形式就是暂定性的。凡是我发现了几何规则的地方，都可能发现生命规则；而凡是发现了生命规则的地方，它也很有可能已经是几何

规则了。然而,假定各个地方的规则都同属一种,都仅仅承认从几何规则到生命规则之间只有程度上的差别:倘若在我看来一种决定性的规则虽然依然是暂定性的,而一旦与另一种规则连系起来,它就不再是暂定性的了,那我就必定会相信:一种规则之所以是暂定性的,这是相对其自身的不存在而言的,换句话说,这是相对于事物的一种状态而言的,"在这种状态下,根本不存在任何规则。"我将会认为自己想到的正是事物的这种状态,因为这种状态似乎就被暗含在规则的暂定性当中,而那种暂定性是个无可置疑的事实。因此,我便首先将生命规则置于等级的顶点,然后将几何规则作为生命规则的减弱形式或较简单形式放在下面,最后,我将"无规则"置于等级的最底层,其本身是不连贯的,规则被叠置在它上面。这就解释了我何以将这种不连贯性感觉为一个单词,这个单词背后必定隐藏着某种真实的东西,它若不存在于事物当中,至少也存在于思想当中。但是,倘若我观察到:一种决定性规则的暂定性所隐含的事物的种种状态,其实就是其对立规则的呈现;倘若我就是根据这个事实断定了这两种规则的存在(它们互为逆反),那我便会懂得:根本无法设想这两种规则之间存在着各种中间程度上的差别,这两种规则也根本不能降低成"不连贯性"。或者这种不连贯性仅仅是个毫无意义的单词;或者我赋予这个单词一个意义,使之能将不连贯性置于这两种规则之间,而不是置于两者的下面,二者必居其一。这里,并非首先出现不连贯,然后出现几何规则,再出现生命规则;而是首先仅仅存在几何规则与生命规则,然后,由于头脑在两者之间的摇摆,才产生了关于"不连贯"的概念。所以说,言及一种不协调的多样性(规则在其中被叠加在一起),这就是一种地地道道的 *petitio principii*(以待解决的问题作为论据);因为,我们设想一种不协调状态时,其实已经设定了一种规则,或者已经设定了两种规则。

要说明真实如何从张力(tension)转变为空间扩展性(extension),

如何依靠逆反而从自由过渡为机械必然性，上面的长篇分析是不可或缺的。证明意识与感觉经验同时向我们暗示了这两个术语的关系，这还不够。我们还必须去证明：几何规则根本无需证明，因为它纯粹就是对那种与之相反的规则的抑制。并且，因此也必不可少地要证明一点，即抑制始终是一种替代，甚至必须被设想为替代：只有实际生活的种种要求，才在这里为我们提出了一种表达方式，这种方式既使我们误解了事物当中真正发生的变化，又使我们误解了我们思维中呈现出来的东西。我们现在必须更加仔细地检验那种逆反过程，我们刚刚描述过它造成的结果。那么，那种仅仅释放其张力（我们还可以将它说成是反扩展性）、以完成扩展的原则，那种相当于逆反的结果的、对原因的中断，究竟是什么呢？

由于没有更恰当的字眼，我们已经将它称为了“意识”。不过，我们指的并不是在我们每个人身上产生作用的、狭义的意识。我们自己的意识，是被置于某个空间点上的某种生物意识；它按照与其原则一致的方向运动，却不断被拉到相反的道路上，尽管它在前进，却不得不时时向后看。我们已经表明，这种回顾性的观望就是智力的天然功能，因而也是明确意识的天然功能。我们的意识为了与其原则取得某种一致，它就必须使自身脱离那些现成的东西，并且与那些正在被制造的东西结合起来。我们的意识转回到其自身，扭曲其自身，它需要将“观看”的机能与“有意志的”行动结合起来——我们能突然做出这种痛苦的努力，对我们的天性施以暴力，而这种努力却只能维持片刻。在自由行动当中，我们凝聚了我们全部的存在，以推进这种行动，我们对动机以及强迫性力量的意识多少还是清楚的，甚至可能出现一种极为罕见的瞬间，即我们能够清楚地意识到变动（becoming），这种变动将它们组织成为一个行动：但是，纯粹的意志，穿过这种材料流动体，将生命传给这种材料流动体，却是一种我们几乎感觉不到的东西，它

经过我们时，我们至多能够轻轻擦过它。不过，我们不妨试着将自己置于其中，哪怕仅仅片刻也好；即使在这时，我们捕捉到的，也仅仅是一种个体的、片断的意志。要把握全部生命的原则，同样，要把握全部材料性的原则，我们必须继续前进。这难道不可能吗？不，这完全可能；哲学史提供了佐证。一切能够存在下来的哲学体系（至少是其中的某些部分）都能够借助直觉而获得生机。将直觉用作证据，辩证法便不可或缺；同样，直觉要自行分成概念、要传播给其他人，辩证法也不可或缺；但是，辩证法所做的一切，却常常是发展超越了辩证法的直觉所得出的那些结果。实际的情况是，这两个过程的方向是互相对立的：将各种概念连接起来的努力，也使这些概念累积起来的直觉消失了。哲学家一旦已经从冲动（impetus）当中获得了直觉，并通过一个个地推进那些概念，依靠自己的力量去完成运动，便不得不放弃直觉。但他很快便会感到自己失去了立足点；他不得不再次与直觉接触；他不得不取消已经完成的大多数工作。总之，辩证法就是确保我们的思维与其自身相一致的东西。但是，通过辩证法（它只是直觉的一种松弛）能达成许多不同的一致，而真实却只有一个。直觉若是能被延长片刻，它就不但能使哲学家与自己的思想一致，而且能使所有的哲学家都彼此一致了。尽管直觉难以捕捉，并不完整，在各种哲学体系当中，它还是比体系本身更有价值，其生命力也比体系本身更长。倘若这种直觉能被持续、被概括化，最重要的，是能被赋予一些外部的参照点，以免误入歧途，那么哲学便达到了目的。为了达到这个目的，哲学就必须在自然与头脑之间不断地往返来回。

我们将自己的存在放回我们的意志当中时，我们将自己的意志本身放回被它延长了的推动力（impulsion）当中时，我们就会懂得并且感觉到：现实是一种永不停息的成长，是一种永无止境的创造。我们的意志已经做出了这个奇迹。人类每一种包含着发明的工作，每一个包

含着自由的自愿行动，有机体的每一个自发表现出的运动，全都为世界增添了某种新东西。诚然，这些仅仅是对形式的创造。难道它们还能是别的什么吗？我们并非生命之流本身；我们是已经负载了材料的生命之流，换句话说，我们负载着生命之流在其进程当中携带的、其本身材质的各种凝固部分。在构成一件天才作品时，如同在做出一个简单的自由决断时一样，我们的确将我们活动的弹簧拉开到了极点，于是，我们所创造的东西，便不是单纯组装材料所能得到的那种东西(哪种既定弧线的组合能与绘画巨匠的铅笔线条媲美呢?)，而包含了许多事先存在、而又经历了组织化过程的元素。但是，若是生成形式的那种行动稍微停顿下来便能构成材料(画家画出的那些独创性线条本身，难道不已经是从一个运动里固定下来的、凝固了的东西了吗?)，那么，对材料的创造就既无法理解，又无法接受了。这是因为，我们活在每一个瞬间，我们从内心去把握对形式的创造，而正是在那些存在纯形式的情况之下，正是创造之流被暂时打断的情况之下，才会产生材料的创造。请考虑一下字母表上的那些字母吧，它们参与了迄今的全部写作；我们并不会以为，我们写一首新诗的时候，新的字母会自动跳出来，与其他字母结合在一起。然而，我们对一点却很清楚，即诗人创作诗歌，因而使人类的思想更加丰富；这种创造是头脑的一个简单行动，而只需将这个行动暂停下来，而不是延续到一个新创造当中，便能够将这个行动本身分裂成一个个单词，而单词则又会自行分解成为一个个字母，它们汇入世界上已经存在的那些字母。因此，在一个既定瞬间构成物质宇宙的那些原子的数目便会增加，便会逆反我们的思维习惯，便会与我们的全部经验抵触；不过，一种具有颇为不同的规则的现实(它与原子相对立，如同诗人的思想与字母表上的字母相对立一样)也由于突然的增加而增长；这些却并不是不可接受的。而对每一次增加的逆反的确会成为一个世界，我们象征性地对自己将这个世界

表现(represent)为众多原子的集合。

蒙在宇宙存在问题上的神秘性，绝大多都来自一处，即我们想将宇宙的起源看作是只凭一蹴而就完成的，或者认为全部材料是永恒的。无论我们是在说创造，还是在设置一种未创造的材料，我们同时考虑到的都是宇宙的整体性。这种头脑习惯的根基上，存在着一种偏见(我们将在本书下一章分析这种偏见)，存在着一种观念，唯物论者及其对立面都具有这种观念，即根本不存在真正起作用的绵延，而在具体的时间中，在被我们感觉为我们生命唯一材质的时间中，则根本没有绝对(材料或头脑)的位置。由此便自然地认为一切都是一次性地给定的，而必须或者将材料的多样性设定为永恒的，或者将创造这种多样性的行动设定为永恒的，并且一劳永逸地被赋予了神圣的性质。一旦消除了这种偏见，创造这个概念就会更加清晰，因为它被成长(growth)这个概念吞没了。不过，我们必须马上谈一谈整体的宇宙。

我们为什么要谈整体的宇宙呢？宇宙是无数太阳系的集合，而我们完全有理由相信：那些太阳系相似于我们的太阳系。毫无疑问，它们并非绝对彼此独立。我们的太阳将光和热辐射到最遥远的行星，另一方面，我们的整个太阳系则按照一个仿佛被画定的确定方向运动。因此，各个世界之间便存在着一种连结。但是，与将同一个世界本身各个部分结为一体的相互依靠性相比，这种连结则可以被视为无限松散的；所以，我们将我们的太阳系分离出来，这并非人为的，也并非出于单纯的方便：自然本身就促使我们这样做。作为生物，我们依赖于我们存在的这个星球，依赖于为这个星球提供各种条件的太阳，但仅此而已，别无其他。作为能够思考的生物，我们可以将我们物理学的种种规律运用于我们自己的世界，并且将这些规律分别延伸到每一个单独的世界；但是，任何东西都没有告诉我们：这些规律可以运用于整

个宇宙,甚至没有告诉我们确认这些规律能适用于整个宇宙有何意义;这是因为,宇宙并非一次造就的,而是在被不断地制造着。宇宙依靠不断增加新世界而成长,也许是无限地成长。

我们不妨将我们科学的两条最普遍的规律扩展到我们的整个太阳系。这两条规律就是能量守恒原理和能量衰减原理。不过,我们要将它们限定在这个相对封闭的系统和其他一些相对封闭的系统之内。我们看看会产生什么结果。首先,我们必须指出:这两个原理的形而上学范围并不相同。前一个原理是量的规律,因此,它部分地相对于我们的衡量方法。它表明:在一个假定封闭的系统中,总能量(即该系统活跃的及潜在的能量总合)始终保持恒定。因此,倘若世界上只有活跃的能量,或者甚至除了活跃的能量之外,只有一种潜在能量,别无其他能量,那么,衡量技巧就不会使这条规律带有人为性了。能量守恒规律因此也就的确表达了某种东西保持着恒定的量。然而,在实际上,能量却是各种各样的,[11]而选择衡量各种能量的尺度显然都遵循一个标准,即都能证实能量守恒原理。因此,传统便在这个原理当中起了很大作用,尽管构成同一个系统的不同能量的种种变体之间存在着相互依赖性,而正是这种相互依赖性,使这个原理能够借助选择得当的衡量尺度而得到扩展。所以说,哲学家若要将这个原理运用于整个太阳系,他就至少要软化这个原理的轮廓才行。能量守恒规律无法在表达整个太阳系中某个物体的某种量的客观恒常性,而我们毋宁说,它表达的是一种必然性,其作用在于:使各种变化借助相反方向上的变化得到某种方式的平衡。换句话说,纵使能量守恒规律支配着我们的整个太阳系,它也仅仅涉及这个世界的各个片断之间的关系,而并不涉及这个整体的性质。

对于热力学第二定理来说,情况就不一样了。能量衰减原理在本质上并不依赖数量大小。毫无疑问,在卡诺[12]的思想当中,这个原理

的最初思想，来自对温度计读数的某种量的考察。同样毫无疑问的是，克劳修斯[13]用来概括这个原理的术语是数学的，是可计算的数量，而实际上，他得出的最终概念就是“熵”(entropy)。对于实际应用来说，这种精确性是不可或缺的。但是，这条规律的构想却可能比较模糊，并且，倘若绝对必要的话，表达它的公式也许是十分粗略地制定出来的，尽管那时谁都不曾想到去衡量物理世界的不同能量，尽管能量这个概念那时尚未被创造出来。从本质上看，这条规律表达了一个事实：一切物理变化都具有减退为热的趋向，而热则往往被统一分配在各个实体上。这条规律具有这种不太精确的形式，它便因此而不依赖任何传统；它是一条最具形而上学色彩的物理学规律，因为它不借助任何介入的象征符号，不借助任何量度的人为设计，就指出了世界进展的方向。它告诉我们：可见的异质性变化将逐渐被稀释为不可见的同质性变化；我们将我们太阳系发生的丰富多样的变化归功于不稳定性(instability)，而这种不稳定性将逐渐让位于那些永远不断重复的初级振动的相对稳定性。一个人在逐渐变老的过程中虽然保持着自己的力量，但花在行动中的力量越来越少，而最终，人就只能将自己的力量全部用于使肺脏呼吸和使心脏跳动了。这种情况就说明了上述变化。

从这个观点看，我们太阳系这样的世界，就被看作是一个永远在耗尽其包含的某种易变性(mutability)的世界。最初，它具有最大值的可利用能量；这种易变性不断地减弱。它从何而来呢？我们也许首先会假定它来自另外的空间点，但困难却重新产生了，易变性的这个外部来源引发了同样的问题。不错，我们可以补充一句：那些能够互相传递易变性的世界，其数目是无限的；宇宙中包含的易变性，其总量是无限的；因此，我们无法从任何角度去追溯其来源和预见其终结。此类假定既不能被证实，又不能被反驳；不过，言及一个无限的宇宙，这

就是承认材料与抽象的空间之间具有完美的同一性，因而也就是承认材料各个部分的相互关系具有绝对的外在性(externality)。我们已经从上文看到我们应当如何看待这种理论，以及赞同"材料的各个部分都相互影响(实际上，材料本身就要求这种影响)"这个观念有何等困难。我们可以再次假定：普遍的不稳定性产生于一种稳定性的普遍状态；我们现在所处的那段时间之前，即可利用能量被减少的那段时间之前，已经存在一段易变性在其中增长的时间；而这种轮流的消长互相接续，永无尽头。从理论上说，这种假定是可以想象的，这一点在最近已经被证明了；不过，根据玻耳茨曼[14]的计算，其数学上的不可能性却超过了一切想象，而实际上达到了绝对不可能性。[15]实际上，只要我们站在物理学的立场上，这个难题就一直无法解决，因为物理学家不得不将能量与扩展的核子连系在一起，并且，甚至即使他将这些核子看作能量库，他还是在空间里；他若去寻找一种空间外过程之中的这些能量的来源，就与自己的身份不符了。然而，在我们看来，恰恰就是在空间性之外，才能找到这些能量之源。

我们 *in abstracto*(以抽象的方式)考察的，是否就是普遍意义上的空间扩展性呢？我们说过，扩展性仅仅表现为一种被中断的张力。要么，我们考察的是否就是填充这种扩展性的具体现实呢？在那里起支配作用的规则，即自然规律所证明的那种规则，就是这样的一种规则：其对立规则被抑制以后，它会自动产生；意志的反扩展恰恰会造成这种抑制。最后，我们发现这种现实所采取的方向，向我们暗示了一种自我取消(unmaking itself)的事物的观念；毫无疑问，这便是材料性(具体性)的根本特征之一。从这一切当中，我们可以得出一个结论：事物自我完成(makes itself)的过程被引到了与物理过程方向相反的道路上，而它因此(按照其本身的定义)就是个非材料性(immaterial)的精神过程。除了这个结论之外，难道还能得出其他结论么？我们对

材料世界的观察，就是对一种减退重量的观察：从材料当中，它无法抽取任何严格意义上的形象，它将使我们产生正在增加的重量的观念。但是，倘若我们更切近具体的现实，倘若我们不再仅仅考虑普遍意义上的材料，而同时也考虑这种材料中包含的生命体，那么，这个结论就会以更强大的力量使我们信服了。

我们的全部分析都向我们表明：生命中存在着一种重新登上材料所滑下的那个斜坡的努力。在其中，分析向我们揭示了一种可能性（甚至是必然性），即可能存在（或必定存在）着一种逆反材料性的过程，一种通过中断材料的过程本身而创造材料的过程。在我们这个星球表面演进的生命确实连系着材料。倘若生命就是一种纯意识，*a fortiori*（更进一步地说），倘若生命就是一种超意识（supraconsciousness），那它就是一种纯粹的创造活动。实际上，生命被固定在有机体上，而有机体却使它服从无生命材料的种种普遍规律。不过，全部现实情况似乎都是：生命在竭力挣脱这些规律。它没有力量去逆反物理变化的方向，例如卡诺为这个方向确定的那个原则。不过，生命却绝对像一种力量那样活动着，它具有这种朝相反方向运作的力量。生命虽然无法停止材料方向朝下的变化过程，却成功地延缓了这个过程。生命的进化确实如同我们已经表明的那样，延续了一种初始冲动：这种冲动决定了植物光合作用功能的发展，决定了动物“感觉—运动”系统的发展，它使生命依靠越来越有力的火药（explosives）的构造及用途，越来越有效地做出行动。那么，这些火药若不是太阳能的储存，不是这种储存（即能量暂时地悬置在其准备倾泻的某些点上）的减少，它们又代表什么呢？在爆炸的那一刻，火药所包含的可利用能量当然会被消耗掉；不过，倘若不是偶然出现一个有机体、为了保存这些能量而制止了这些能量的浪费，那么，这些能量就会被更快地消耗掉。正如我们今天所见到的，切断生命自身包含的一些互补趋向之后，生

命便处在了一个点上，在这个点上，生命完全依赖于植物光合作用的功能。这就是说，从生命的初始冲动中观察生命，在其种种互补性趋向尚未被打断以前，生命是一种向仓库中积累的趋向（植物的绿色部分尤其具备这种趋向），其目的在于像动物那样，自发而有效地取出某种东西，否则那种东西便会流失。生命如同一种举起下落重量的努力。的确，它仅仅是延缓了下落。但是，它至少能够使我们知道举起重量的过程究竟是什么。[16]

让我们想象一只充满了高压水蒸气的容器，容器的壁上处处都有裂缝，水蒸气从这些裂缝里喷射出来。喷到空中的水蒸气，几乎全都凝结成了小水滴，降落下来，而这种凝结和下落仅仅表现了某种东西的丧失，表现了一种中断，表现了一种不足(deficit)。但是，喷出的水蒸气的一小部分依然存在，有几秒钟它们并没有凝结；它们在做出努力，将正在下落的水滴举起来；它们至多是延缓了那些水滴的下落。于是，喷气必定是从无比硕大的生命库里不断涌出，每一个落回来的喷射都是一个世界。这个世界中生命物种的进化，表现了维持着原初喷射最初方向的东西，表现了维持着一种推动力的东西，这种推动力沿着逆反材料性的方向延续自身。不过，我们还是不要过分使用这个比喻吧。这个比喻仅仅给了我们一种模糊的、甚至是虚假的现实形象，因为那裂缝、那水蒸气的喷射、那水滴的形成，全都是必然地被确定的，而创造一个世界却是一种自由行动，材料世界当中的生命也分享着这种自由。我们还是设想一种如同抬起手臂那样的行动吧；然后，让我们假定：这只手臂自动地落回来，而手臂中也存在着某种东西，它属于那种赋予手臂生命的意志，它极力要使手臂重新抬起来。在这个"自我取消的创造性行动"的形象当中，我们对于材料已经有了更为确切的表现了。于是，我们便在生命活动中看到：在逆反运动里，存在着那个直接运动，在自我取消的现实里，存在着自我完成的现实。

我们若是按照习惯,想到一个物体创造出了一些物体(理解力总是禁不住要这样去做),那么,“创造”这个概念中所包含一切便全都会模糊不清。在本书下一章里,我们将表明这种错觉的根源。对于我们的智力来说,这个错觉是天生固有的,因为我们的智力,其功能在根本上是实践性的,其作用就是向我们表现种种物体和种种状态,而不是表现种种变化和种种行动。但是,各种物体与状态只是我们头脑对于变化的一些见解。没有物体,而只有行动。更具体地说,倘若我考察我们生存的这个世界,我便会发现:这个被完美地编织起来的整体,其进化是自动的,被严格确定的,这种进化就是一种自我取消的行动;而生命在其中切割出来的那些不可预见的形式,都能够自行延长为一些不可预见的运动,这些形式表现了那种自我完成的行动。因此,我完全有理由相信:另外一些世界也都近似于我们这个世界;在那些世界里,事情也按照在我们这个世界里的方式发生。我还知道,那些世界并非在同一个时间被构成的,因为观察向我表明:即使今天,一些星云依然处在汇聚形成的过程当中。因此,倘若到处都进行着同一种行动,无论这种行动是自我取消还是极力自我再造,我说到一个中心时(一些世界从这个中心喷射出来,犹如焰火表演中的火箭一样——只是我并不将这个中心表述为一个物体,而是表述为一种向外喷射的连续性),我所表达的都仅仅是这种可能具备的相似性。如此界定的“神”没有任何现成的东西;他就是永不停息的生命、行动和自由。如此构想的“创造”并非神秘玄妙的东西;我们做出自由行动时,便亲身体验到了创造。毫无疑问,说新事物能够与业已存在的事物结合起来,这是荒谬的说法,因为,事物来自我们理解力执行的固体化过程,而除了理解力已经如此构成的东西之外,不再有其他任何东西。因此,说物体能够自我创造,这就等于说:理解力对自己呈现了多于对自己呈现的东西——这是个自相矛盾的论证,是一种既空洞又无效的观

念。但是，我们每个人观察自己的行动时，却都会看到：行动在其延续过程中增加了，它按照其前进的尺度进行着创造。理解力在一个既定时间，在此类的流动当中自发地进行切割，因而构成了各种物体；而我们若是将这些切割与这个流动连系起来，我们将这些切割放在一起比较时感到神秘的东西，便会变得清晰了。的确，我们如此看待创造性行动的种种样式（只要它们还在生命形式的组织当中继续）时，它们就被大大简化了。面对一个有机体的复杂性，而对其预先设定的无限繁多、互相交织的分析与综合，我们的理解力的反应是惶惑无措。物理、化学力量的简单变幻居然能够制造出如此奇迹，这实在很难让我们相信。倘若说，这是一种深刻的科学运作的结果，我们又如何理解这种无材料的形式对这种无形式的材料的影响呢？我们静态地表现互相叠置的、现成的材料粒子，又静态地表现一种外部原因，它为这些材料粒子涂抹了巧妙设计的组织；而我们的困难正是由此而产生的。在现实当中，生命就是运动，而材料性则是这个运动的逆反，这两种运动都是简单的，构成一个世界的材料就是一种未分割的流动，而在其中运动、并沿途切割出种种生物的生命也是未分割的。在这两种流动当中，后一种的流向与前一种相反，不过，前一种流动同样从后一种流动中获得了某种东西。这两者之间产生了一种 *modus vivendi*（暂时协定），而那就是组织。对于我们的感觉和我们的智力，这种组织所采取的形式，表现为时空中一个个彼此完全独立的局部。我们不但闭目不看那种冲动的整体，它跨越各代物种，将个体与个体、物种与物种连接起来，将整个生物系列汇集成为奔涌于材料之上的一股洪流，而且在我们眼里，每一个个体仿佛都是一种总合，一种分子的总合，一种事实的总合。这种现象的原因，就在于我们智力的结构；我们智力的结构的作用本来就是从外部对材料施加行动，而在真实的流动当中，它自发地切割这个流动，而被切割出来的东西则固化了，于是就可以被无

限地分解。理解力在一个有机体中察觉到的，只是一些彼此外在的局部，它只能在两种解释系统当中做出选择：或者将组织的无限复杂性(因而也是无比精巧的设计)看作原子的偶然连接，或者将这种复杂性与一种无法理解的外力影响连系在一起，这种外力已经将组织的元素组织起来；这两者必选其一。然而，这种复杂性却是理解力的产物。让我们不再继续只用智力的眼睛去观察，智力的眼睛仅仅能捕捉到那些现成的东西，并且仅仅从外部去观察；我们要用精神的眼睛去观察，换句话说，就是使用一种观察的机能，它是行动机能中固有的，而当行动被转变为知识(可以说，如同热转变为光那样)时，它便会从意志的某种自身扭曲里迸发出来。于是，一切都将恢复为运动，一切都将被溶解在运动当中。理解力针对这个前进行动的形象(它被假定为已经被固定下来的)工作，向我们显示了无限繁多的局部，显示了一种无比精巧地设计出来的规则；凡是出现这种情况的地方，我们都能够瞥见一个简单过程，瞥见一种自我完成的行动，它使自己与自我取消的同类行动交叉，这就如同焰火表演中最后一支火箭，在正在熄灭坠落的火箭的黑色灰烬中划出一道炽热的轨迹。

从这样的观点看，我们已经提出的有关生命进化的一些总体见解，就将被廓清、被完成了。我们将更加清晰地区分这种进化当中偶然性的东西与根本性的东西。

我们现在所说的生命冲动，就是一种对创造的需要。生命冲动无法进行绝对的创造，因为它面对的是材料；换句话说，它面对的是那种逆反其自身的运动。但是，它利用了这种材料，它必然如此，并且极力将尽可能多的不确定性与自由引进这种材料。生命冲动是如何运作的呢？

我们说过，我们可以用一种普遍的方式，将一种高级动物表现为一个被置于消化、呼吸及循环等系统之上的“感觉—运动”系统。后面

这些系统的功能是清洁、修复和保护神经系统，是使神经系统尽可能地独立于外部环境；不过，最为重要的是，其功能在于为神经系统提供将要被运动所消耗的能量。所以，从理论上说（尽管进化的偶然事变造成了无数的例外情况），有机体日益增长的复杂性就来自神经系统中必然存在的复杂性。毫无疑问，有机体的任何一个部分的每一种复杂化，都必定会使其他部分也随之复杂化，因为这个部分本身必须存活，而身体一个点上的每个变化，实际上都会引起整个身体的反响。因此，这种复杂化便可能在所有方向上无限地继续下去；不过，正是神经系统的复杂化，才能够调节其他系统的复杂化（尽管实际上并非总是如此）。那么，神经系统本身的进化又是什么呢？就是自动（automatic）活动与自愿（voluntary）活动的同时发展，而前者为后者提供了适当的工具。因此，在像我们这样的有机体当中，延髓和脊髓里就建立了数量可观的运动机制，只待一个信号，它们便会释放出相应的行动：在一些情况下，建立机制本身时运用了意志；而在另外一些情况下，选择将要释放的机制，选择将这些机制联合起来的方式，选择释放这些机制的时刻时，也运用了意志。动物的意志从众多机制中选择的机制的数量越多，全部运动通道所穿过的那个总开关越复杂（换句话说，大脑越是发达），它就越有效，越强烈。因此，神经系统的进步就保证了行动日益增长的精确性、多变性、效率性和独立性。有机体的行为越来越像一台为行动而制造的机器，仿佛是用弹性树胶做成的，随时都能改变其所有本分的形状。然而，在发现神经系统之前，甚至在发现严格意义上的有机体之前，已经能够从变形虫的未分化体当中，发现动物生命的这一基本性质了。变形虫朝各个方向改变自己的形状；其整个身体所做的工作，正是分化出各个局部的那种过程将分配给发达动物的“感觉—运动”系统的工作。变形虫以粗劣的方式去做这件工作，它不需要具备高级有机体的那种复杂性；它无需向运动元

素中输送待消耗能量的那些辅助元素；这种动物作为一个整体进行运动，并且，它同样作为一个整体，从它吸收的有机物中获取能量。所以说，无论是观察处在哪个等级上的动物，我们都会发现：动物生命活动就是(1)获取必需的能量；(2)借助一种尽可能驯服的材料，在多种多样、不可预见的方向上消耗这些能量。

那么，这些能量从何而来呢？它们从被摄取的食物中来，因为食物就是炸药，只要一个火星，就能释放出其中的能量。谁制造了这些炸药呢？食物可能是一种动物的肉，而这种动物又食用另一种动物的肉，如此循环；不过，我们最终总是会追溯到的，正是植物。只有植物才能收集太阳能，而动物只是从植物中借取太阳能，或者是直接地借取，或者是将太阳能传递给其他动物。那么，植物又是如何储存这种能量的呢？主要是依靠光合作用；这是一种 *sui generis*（独一无二的）化学机制，我们尚不知道它的机理，而它很可能不同于我们实验室里的那些化学反应。光合作用的过程，就是运用太阳能去固化碳酸中的碳，并由此将太阳能储存起来，犹如我们建起一个水库、再雇用送水人去灌满它，将水能储存起来：水一旦被储存起来，在我们需要时，就能够按照我们的意愿去推动水磨或者涡轮。每一个被固定的碳原子都代表着某种东西，它增加了水的重量，或者代表着另外某种东西，它类似于碳酸中连接碳与氧的那根弹性纽带的伸展。只要通过简单的释放，碳元素便能与它的氧元素重新结合，于是，弹性便被放松了，重量便重新落下了，总之，被保留的能量便得到了恢复。

因此，从其根本上看，一切生命（动物生命与植物生命）都仿佛是一种努力，它先积累能量，然后，让能量流入一些可变的通道（其形状是可以改变的），并且终将完成种类无穷的工作。这就是生命冲动一穿过材料便立即做出的事情。倘若生命冲动的力量是无限的，或者，倘若某种外力加强了生命冲动，那它无疑会成功地完成这个过程。然

而，这种冲动的力量却是有限的，并且是一次性给定的。它无法克服所有的障碍。由它启动的那种运动有时会偏离方向，有时会被划分，并且总是遭到对抗；而有机界的进化就是这种冲突的次第展开。注定要产生的第一次大分裂，就是植物与动物两个王国的分裂，它们碰巧是互补的，但两者之间却没有做出任何协定。植物聚集能量，这并非为了动物，而是为了自身的消耗；但是，与生命初始冲动（从根本上看，它指向自由的行动）所需要的相比，植物本身的能量消耗较少非连续性，较不集中，因而其效率也较低：同一个有机体无法以相等的力量同时维持两种功能，即逐步地积累能量与突然地使用能量。因此，在没有任何外部干涉的情况之下，而仅仅受到原始冲动中展开的那种趋向及材料对它的抵抗的双重影响，一些有机体便倾向于第一种功能，其他一些则倾向于第二种功能。植物与动物两个王国的大分裂之后，又出现了其他许多分裂。由此便产生了进化的不同分支路线，至少是产生了作为这些路线各自本质的那些东西。不过，我们还必须考虑到种种退化、停滞以及偶然事变的因素。最重要的是，我们还必须记住：各个物种的行为，都仿佛是生命的总体运动停止在它那里，而不是穿过它继续前进。它仅想到自己，它只为自己活着。因此便出现了我们在自然界里观察到的无数争斗。因此才会产生一种不和谐，它令人惊诧、使人恐惧，但其起因绝不在于生命的那种初始原则。

所以说，偶然性在进化中起了很大作用。一般地说，一些已经被采用的形式（或者不妨说，一些被发明出来的形式）都是偶然性的。原始趋向中分解出来的种种互补性趋向创造出了进化的不同分支路线，这个分解过程是偶然性的，并与既定时间、地点中所面临的种种障碍有关。停滞与受阻是偶然性的；大部分的适应也是偶然性的。只有两件事情是必然性的：一是能量的逐步积累，二是将这种能量灵活地分配到各种可变的、不可确定的方向上，而这个过程的终点就是自由的

行动。

在我们这个星球上，这个双重结果是通过一种特定的方式获得的。不过，通过其他一些截然不同的方式，也能够获得这个结果。生命并不必定要将主要的选择固定在碳酸中的碳上。对于生命来说，最根本的是储存太阳能；但是，(举例说)生命若不要求太阳将氧原子与碳原子分开，它就可能会产生其他一些化学元素(至少，在理论上可以如此，并且不计较那些可能是无法克服的特殊困难)，而我们就不得不借助截然不同的物理手段去联合或分解那些元素了。倘若为有机体提供能量的物质的元素特性不再是碳，那么，造形物质的元素特性便可能不再是氮，而生物化学也会因此而与其当今面貌明显不同了。其结果可能是出现一种与我们已知的生命形式毫无相似之处的生命形式，其解剖构造及生理机制都将不同于那些已知的生命形式。只有“感觉—运动”功能将会被保留下来，若不是被保留在这种生命形式的机制里，至少也会被保留在其结果中。因此便可能出现这样的情况：生命在其他星球上发展，也在其他太阳系里发展，而我们对其形式则全然不知；从我们生理学的观点看，那种生命形式所处的物理条件将显得绝对是与之对抗的。倘若它的根本目标是获取可利用能量，以便在爆炸性的行动当中消耗这些能量，那么，在每个太阳系里，在每个星球上，它都可能像在地球上那样，选择能够在其面对的环境中获得这个结果的最佳方式。至少，这是我们依靠类比推理得出的结论，而我们若宣布“只要生命面对的环境与它在地球上的不同，生命就不可能存在”，这就是错误地使用了类比推理。实际上，无论何处，只要能量下降到由卡诺规律指出的那个斜坡，只要逆向的原因能够延迟这个下降过程，都可能存在生命——换句话说，在一切悬浮在所有星球之外的世界中，都可能存在生命。我们由此再前进一步：生命甚至并不一定要集中并确定在严格意义上的有机体里，换句话说，它并不一定要

集中并确定在那些明确的实体里，而对于能量之流，这些实体就是一个个灵活可变、却是现成的通道。可以想见(尽管这很难想象)，能量有可能先被保存起来，然后被消耗在穿过一种尚未固体化的材料的各个线路上。生命的全部要素都依然会存在，因为依然存在能量的缓慢积累与突然释放。这种朦胧而不具形式的生命力，与我们所知道的那种明确的生命力，两者之间的区别，几乎相当于我们心灵生活中做梦与清醒两种状态之间的区别。星云物质出现的时候，作为一种逆反运动的结果，生命每时每刻都在迸发出来，若果真如此，那么，材料的凝聚过程尚未完成时，我们这个星云里生命的状况可能就是这样。

所以说，生命有可能采取迥然不同的外部表现形式，有可能设计出与我们所知的形式极为不同的形式，这便是可以想见的了。在其他的物理条件下，对于另外的化学基质来说，这种冲动依然相同，不过，在它的发展进程当中，它却会以一种极为不同的方式进行分裂；而整体则将会沿着另外一条道路前进——谁能知道这条路的长短呢？在生物的全部系列里，任何情况下都没有任何一项条件会与其现在的条件相同。那么，有必要存在一个系列、或者一些条件吗？那种独一无二的冲动，为什么不应当影响一个有可能继续进化的独有实体呢？

毫无疑问，这个问题来自将生命比作一种冲动的见解。而我们必须将生命比作一种冲动，因为其他任何借自物理世界的形象，都不能使我们更接近“生命”这个概念。然而，这仅仅是个形象。在现实中，生命遵循着心理规则，而心灵的基本要素，就是包容各种相互渗透的条件的混合多元性。在空间里，并且只有在空间里，才存在明确的多样性：一个空间点绝对外在于另一个空间点。不过，纯粹空洞的单个整体也只能在空间里见到；它就是数学点的单一整体。抽象的单一整体和抽象的多样性是对空间的限定，或者是理解力的范畴，无论我们将它们看作哪一种，而空间性与知性则是彼此构成的。然而，心灵特

性所包含的东西，却既不能完全对应于空间，也不能精确地纳入我们理解力的那些范畴。在一个既定的瞬间里，我自己本身究竟是单一的、还是多元的呢？我若是说它是单一的，那么，我内心的那些声音就会起来抗议——那些声音来自种种感觉、情感和意念，而我的个性就被分配在它们之中。可是，倘若我说它具有明确的多元性，我的意识也会提出同样强烈的抗议；它会断定我的感觉、情感和思想都是我对自己造成的抽象，而我的每一种状态都隐含着其他一切状态。因此，我（我们不得不采用理解力的语言，因为唯有理解力才具备语言）就既是个多元的单一整体、又是个单一的多元体；[17]但是，单一性和多元性，这只不过是一种将其范畴指向我的理解力对我个性的见解；我既不属于前者，亦不属于后者，亦不同时属于两者，尽管这两者的结合可能非常近似于我在自我的核心发现的那种相互渗透性和连续性。这就是我内在生命的情况，这也是总体生命的情况。在与材料的接触当中，若是可以将生命比作一种推动力或是一种冲动，就其自身而言，那它就是无穷无尽的潜在可能性，就是成千上万种相互渗透的趋向（不过，只有当这些趋向被看作互为外在时，也就是说，只有这些趋向被空间化时，它们才是“成千上万”的）。决定这个分解过程的是与材料的接触。材料实际上只能划分那些潜在的多元性；并且，从这个意义上说，个性化一部分是材料的工作，一部分也是生命本身的趋向所造成的结果。因此，诗的情感（它爆发为明确的段落、诗行和一个个单词）就可以被说成已经包含了这种诸多个性化元素的多元性，但实际上，创造出这种情感的，却是语言的材料性（具体性）。

然而，这些单词、诗行和段落当中，却流动着作为这首诗的整体的那个简单的灵感。所以，在被分解出来的个体当中，也有一个生命在继续移动：个体化的趋向既处处受到对抗，同时又被一种与之抗衡并作为其补偿的联合趋向所完成，仿佛生命的多样性单一整体被引向了

多样性的方向，并且竭力撤回为其自身。一个局部刚要与其他所有的局部(或者至少是与最接近它的那些局部)重新联合，便立即被分离开来。因此，在整个生命领域里，个性化与联合之间才存在着一种平衡。个体的结合，就成为社会群体；而社会群体一旦形成，就常常会将联合起来的个体溶解为一个新的有机体，以使其自身变成一个个体，从而能够再度作为一个新联合体的组成部分。在有机体阶梯的最低一层上，我们已经发现了真正的联合体，发现了真正的微生物群体；最近的有部著作认为，这些联合体当中存在着一种趋向，即依靠一个分子的构成而达到个体化的趋向。[18]在有机体阶梯的一个较高层上(即原生植物)也存在同样的趋向：原生植物通过分化而脱离了其母体细胞以后，依然会借助它们周围的凝胶状物质彼此联合在一起。同样，原生动物也具有这种联合趋向，它们开始时将假足混合在一起，而最终将它们的身体结合为一个整体。关于高级有机体起源的"群体论"(colonial theory)是众所周知的。这个理论认为：单细胞原生动物是通过聚合而形成的，它们再度互相结合起来，又产生了新聚合里的聚合体；因此，越来越复杂、分化越来越多的有机体，便产生于那些分化较少的初级有机体的联合。[19]以这种极端形式出现的群体论遇到了重大的反驳：多元机体(polyzoism)是个例外和反常的事实，这个见解越来越流行了。[20]不过，同样真实的是：每一种高级有机体都似乎产生于众多具有不同分工的细胞的联合。很可能并不是细胞通过联合而造成了个体，而是相反，是个体通过分解而造成了细胞。[21]然而，这本身就向我们揭示了一种情况：个体的萌芽中存在着群体形式的影子，仿佛个体只能在一种条件下发展，即个体自身的物质应当分裂成许多元素，而这些元素本身就带有个体性外观，并通过一种群体性外观联合在一起。大自然在这两种形式之间犹豫不决，并且自问应当造就一个群体还是一个个体，这种情况不计其数。因此，最轻微的一推，也会使天平

向这边或者另一边倾斜。我们若拿起一只足够大的纤毛虫，例如喇叭虫属纤毛虫(stentor)，将它切成两半，每一半都包括这个分子的一部分，那么，每一半都将生成一只独立的喇叭虫属纤毛虫；但是，倘若我们对它的分割不完整，在两半之间留下了原生质通讯线，那么，我们就会看到这两半各自执行相应的运动：在这种情况下，要使生命具有群体还是个体的形式，只要维持或者切断两半之间的那条连线便足够了。因此，在单细胞初级有机体里，我们就已经发现：整体明显的个体性，是由潜在地联合起来的无数潜在个体性构成的。不过，整个生物系列也都体现了同样的规律。我们说单一性与多元性是无机材料的范畴；我们说生命冲动既非纯粹的单一性，又非纯粹的多元性；我们说生命冲动接触的材料本身就迫使它选择两种形式之一，而它的选择永远不是最后的选择：它会永无休止地在两种形式之间跳跃；我们这样说的时候，就是在表达上述的规律。所以，生命朝个体性与联合体双重方向的进化，便绝非偶然：这是由生命本身的性质决定的。

向着思考(reflexion)前进，这同样是生命的根本性质。我们的分析若是正确的，那么，处在生命源头的正是意识(或者说是超意识)。意识(或超意识)就是那支火箭的名字，它熄灭的碎片落下来，成为材料；意识也是构成那支火箭本身的东西的名字，那火箭穿过那些碎片，将它们点燃为有机体。但是，这种意识就是一种对创造的需要，它只有在可能进行创造的地方，才对其自身显示出来。当生命被注定为自动机能(无意识机能)的时候，意识就处于睡眠状态；而一旦恢复了选择的可能性，意识便苏醒了。因此，在不具备神经系统的有机体上，意识才会根据运动能力和有机体具备的变形能力而产生种种变化。在具备神经系统的动物身上，意识与一个转换开关的复杂程度成正比，这个转换开关联系着被称作感觉的各个通道以及被称作运动的各个通道；换句话说，意识与大脑的复杂程度成正比。为什么必须理解有

机体与意识之间的这种统一性呢?

这里,我们不打算对一个我们已经在以前一些论著里讨论过的观点详加讨论。我们只要回忆一种理论即可,例如,根据这种理论,意识被紧紧连系在某些神经上,并且像一道磷光那样,被从它们的工作中抛出来;科学家们为了分析的细节,可能会接受这种理论;那是一种比较方便的表达样式。然而,它也仅此而已。实际上,一个生物就是一个行动中心。它代表着进入世界的偶然性的总合;换句话说,它代表着一定量的可能行动,而这个量则因个体、尤其因物种的不同而不同。一只动物的神经系统标志出了一些富于变化的路线,这只动物在这些路线上奔跑(尽管积累潜在能量的是肌肉,而不是神经系统本身);它的各个神经中枢通过它们的发展和成形,指示了它对数量及复杂程度不同的行动将要做出的扩展程度不同的选择。一个生灵中的意识苏醒得越彻底,为它提供的选择范围就越大,赋予它的行动总量也越大,因此,意识的发展将会显得是依赖于那些神经中枢的发展,这一点便显而易见了。另一方面,各种意识状态的某个侧面,又都是个涉及运动活动、甚至涉及某种初期回应的问题,因此,没有任何心灵事件不包含进入外皮机制运作的路径。所以,一切都仿佛是这样产生的:意识似乎来自大脑,而有意识活动的细节则似乎是根据大脑活动的细节而形成的。实际上,意识并不来自大脑;但是,大脑与意识的相应,是因为它们都同样去衡量生物所能做出的选择的量:大脑凭借其结构的复杂性去进行这种衡量;而意识则依靠其清醒状态的强度去进行这种衡量。

心灵状态告诉我们的东西,多于大脑状态告诉我们的东西,这完全是因为大脑状态所表现的,仅仅是相应的心灵状态中的初期行动所包含的东西。正像我们已经在另外的地方试图证实的那样,一个生物的意识与其大脑是不可分割的,犹如一柄锋利的刀与其利刃是不可分

割的一样:大脑就是利刃,意识用它去切入各种事件的浓缩组织;但是,大脑与意识却是共同扩展的(coextentive),犹如刀刃与刀是同域的一样。因此,我们就不能根据猿脑与人脑极为相似这个事实而得出结论说:与两者相应的意识是可以互相比较的,或者是可以根据同样的标准加以比较的。

但是,猿脑与人脑也可能不像我们想像的那样相似。在没有养成任何一种运动习惯的情况之下,人能够学会任何一种操作,学会构成任何一种对象,而即使是最聪明的猿类,其将新动作结合在一起的能力也极为有限。对这个事实,我们怎能不感到震动呢?人的大脑自有其特点。如同所有动物的大脑一样,人脑的作用在于建立运动机制,使我们随时能在这些机制当中做出选择,选择出那种将被我们一触即发而付诸行动的机制。但是,人脑与其他动物大脑的区别在于:人脑建立的机制的数量(因此,也是它提供释放这些机制的选择的数量)是无限的。因此,从有限的数量到无限的数量,两者之间就是封闭与开放的关系。人脑与其他动物大脑之间的区别并不是程度的差异,而是种类的不同。

因此,动物的意识(甚至是最具智力的意识)与人的意识之间,其差异也是极为显著的。这是因为,意识与生物的选择能力之间存在着严格的相应关系;意识与围绕在真实行动周围的可能行动的范围共同扩展:“意识”就是“发明”和“自由”的同义词。在动物身上,发明从来就不是什么别的,而仅仅是常规主题的变化。动物被关闭在自身物种习惯的范围内,它无疑能够通过其个体的创造性去扩展这些习惯;不过,动物只能在它要创造一种新的自动机制的那一刻,暂时地摆脱自动机制。囚禁动物的牢狱,其大门刚一敞开,便立即关上了;动物拉扯身上的锁链,却只是拉长了这个锁链。而在人身上,意识却挣脱了这个锁链。在人身上,并且只有在人身上,意识才使自身获得了自由。

直到人类出现的全部生命史，始终就是意识努力升高材料的历史，就是那些回落到意识上的材料程度不同地压倒意识的历史。的确，倘若我们能用“事业”和“努力”这些隐喻来形容这种情况，那我们就可以说：这种事业是充满矛盾的。这种事业就是用材料（其本身就是必然）去创造一种用以获得自由的工具，就是去制造一种应当能够胜过机械作用的机器，就是运用自然决定论去穿过这种决定论铺设的那张网的网孔。然而，除了在人身上之外，意识试图通过那张网的网孔时，都到处使自己被卡在了那张网上；意识依然是它建立的机械作用的俘虏。意识试图将自动作用引向自由，而自动作用却缠绕在意识周围，并将意识拖下来。意识不具备摆脱的力量，因为它为行动提供的能量，几乎全部用于维持一种平衡，这种平衡无比微妙，其本质又是不稳定的，意识将材料带入其中。然而，人却不仅维持了他的机器，而且能够随意使用它。毫无疑问，人之所以能够如此，这完全得益于人脑的优越性，这种优越性使人能够建立起无数的运动机制，不断地用一些新习惯去对抗那些旧习惯，并分割自动机能，使之与其自身对抗，以便控制它。人之所以能够如此，也得益于人的语言，人的语言用一种无形的实体填充意识，这种无形实体将意识具体化，因而使意识免于完全被困在材料实体内，而材料实体的流动会迅速地抓住意识，最终将它吞没。人之所以能够如此，也得益于群体生命，群体生命将种种努力储存起来，保留下来，如同语言将思想储存起来一样，并且由此确定一个平均水准，而个体最初必须使自己达到这个水准；依靠这种初始刺激，群体生命使普通人不至沉睡不醒，使优秀者更上一层楼。然而，我们的大脑，我们的社会群体，我们的语言，却全都是同一种内在优越性的不同外部标记。它们按照各自的方式，去证实生命在其进化的某个既定瞬间所取得的独特而出色的成功。它们所表现的是种类的不同，而并非仅仅是程度的差异，而这些不同与差异，将人类与动物界的其他

物种分离开来。它们使我们做出这样的猜测：生命从一块广阔的跳板的一端起跳，而其他的一切却都在逐级走下跳板，因为它们发现那条伸展开的准绳太高，而只有人类才越过了这个障碍。

正是在这个相当特殊的意义上，人才是进化的“条件”与“结局”。我们说过，生命像超越了其他范畴一样超越了目的性。生命必然是一种流，它被送往材料，并且尽量从材料中获取一些东西。所以，确切地说，根本就不存在什么规划或计划。另一方面，也有丰富的证据表明：大自然里其余的一切都不是为了人才存在的：人与其他物种进行斗争。不仅如此，倘若生命进化已经在其进程中遭遇到另外一些偶然事变，倘若生命之流因此而被划分成了另外的样子，那么，我们人类的心灵与气质本来应当与我们现在大不相同。根据这种种理由，将人性（例如我们眼前所见的人性）看作进化运动中事先定型的东西，那就错了。我们甚至不能说，人性是进化整体过程的产物，因为进化已经在其他几条分支路线上被完成了；而人类这个物种出现在其中一条线路的尽头时，其他一些线路也都随着其他物种达到了它们的尽头。我们认为人性是进化的基础，这是从一种颇为不同的意义上说的。

在我们看来，整体的生命呈现为一个巨浪，它始自一个中心，向外扩散，而在其几乎全部的圆周之上，这个波浪被停了下来，转变为振动：在一个点上，这个障碍被突破，而推动力则自由地通过了这个障碍。人类的形式所标志的，正是这种自由。除了在人身上，意识在其他一切地方都不得不停止下来；而只有在人身上，意识才能够继续发展。因此，人就无限地延续了生命运动，尽管他并未撷取生命本身所携带的全部。生命所蕴涵的其他趋向，则沿着其他一些进化路线前进，并且，由于一切都相互渗透，人无疑也会保留着那些趋向的某种东西，只是非常少而已。它如同一种模糊而无形的生灵，我们可以按照意愿，称之为“人”或者“超人”，他似乎在极力实现自己，而只有在中途

舍弃自身的一部分,他才能达到这个目的。动物界的其余物种,甚至是植物界,就代表了这些损失;至少,这些物种所具有的高于进化偶然事变的、肯定性的东西,就代表了这些损失。

从这个观点看,大自然向我们展示的那种不谐和性就被大大地减弱了。整体的有机界因此而变成了土壤,它上面或者生长出人类本身,或者生长出一种精神上必须与人相近的生灵。各种动物,无论距离我们人类何等遥远,无论与人类如何敌对,依然全都是人类有用的旅伴,而意识则已经将自身携带的各种累赘卸在了它们身上;它们已经使人类登上了一些高地,人类站在这些高地上,看到面前重新展开了广阔无垠的地平线。

的确,意识不但中途放弃了累赘的包袱,而且不得不舍弃一些有价值的货物。在人类身上,意识首先就是智力。意识也有可能已经是(它似乎也应当是)直觉。直觉与智力代表意识运作的两个对立方向:直觉只朝着生命的方向前进,而智力则朝着相反的方向前进,并因此而自然地发现自己与材料的运动取得了一致。完整的和完善的人性往往会使意识活动的这两种形式都得到充分发展。而且,这种完善的人性与我们的人性之间,我们还可以设想可能存在任何数量的中间阶段,它们对应于智力和直觉所能想像的所有程度。我们这个物种心理结构中的偶然性部分就存在于其中。不同的进化,既有可能造成一种或者更为智力的人性,也有可能造就一种更为直觉的人性。在我们所具有的那种人性当中,为了智力,其实几乎全部牺牲了直觉。为了克服材料,并为了再度克服自身,意识似乎耗尽了其绝大部分的力量。在完成了这个克服过程的特殊条件下,这种克服已经要求意识去适应材料的种种习惯,并要求意识全力去注意那些习惯,实际上,就是要求意识将自身更具体地确定为智力。然而,直觉依然存在,但它十分模糊,并且,最重要的是,直觉是非连续性的。直觉是一盏几乎要熄灭的

灯，它只是有时才发出微弱的光，至多闪亮片刻。然而，生命的利益在哪里受到威胁，直觉之灯就会在哪里闪亮。直觉将它的光亮投射在我们的个性上，投射在我们的自由上，投射在我们的起源上，也许还投射在我们的命运上；它的光亮虽然微弱而闪烁不定，却依然能够穿透智力将我们留住的那个黑夜。

这些转瞬即逝的直觉只能在很长的间歇中照亮其对象，但哲学却应当抓住它们，先保持住它们，再延长它们，并因此而将它们汇合起来。哲学的这项工作越是深入，哲学就越是会看到：直觉就是头脑本身，并且从某种意义上说，直觉就是生命：而智力则是被从直觉中切割出来的，这个过程与生成材料的过程相似。精神生活的整体性便被如此揭示出来了。只有当我们为了从直觉到达智力，而将自己置于直觉之中时，我们才能认识直觉，因为我们若从智力出发，便永远不能到达直觉。

哲学就这样将我们引入了精神生活。同时，哲学也向我们表明了精神生命与肉体生命之间的关系。有关精神的种种学说的一个重大错误，就在于它们认为：将精神生命与其他一切生命隔离起来，将精神生命悬在尽可能远离地球的空间里，这样就能使它免受攻击，仿佛它们不是在将精神生命简单地暴露出来，使之随时能被看作一种奇迹的努力一样！当意识确认人类的自由时，这些学说便倾听意识的声音，这当然是正确的；但是还存在着智力，智力说：原因决定结果，相似的东西制约着相似的东西，一切都是被重复的，一切都是已知的。这些学说相信人的绝对真实性，认为人独立于材料而存在，这当然也是正确的；但是还有科学，而科学则表明：有意识生命与大脑活动是相互依存的。这些学说认为人在自然界具有一种特殊的位置，认为动物与人类之间的距离无限遥远，这当然也是正确的；但是还有生命史，它使我们看到了依靠逐步变形的物种起源，因而似乎又将人类与动物性整合

了起来。当一种强大的本能使个人得以存活的时候,这些学说便去倾听这种本能的声音,这当然是正确的;但是,倘若说还存在一些能够独立生存的"灵魂",那它们又是从何而来的呢?这些灵魂何时、怎样又为何进入了这个肉体呢?我们相当自然地看到,这个肉体来自它双亲肉体的一个混合细胞。只要没有回答这些问题,那么,一种有关直觉的哲学就是对科学的否定,而倘若这种哲学不打算在肉体生命实际存在的地方去观察肉体生命,不打算在通往精神生命的道路上去观察肉体生命,那这种哲学便迟早会被科学扫除。但是,这样一来,这种有关直觉的哲学便与明确的生物毫无瓜葛了。作为整体的生命,从将它投入这个世界的初始推动力开始,将显示为一个波浪,它发展高涨、并且受到材料的下降运动的对抗。在生命之流的绝大部分表面,在其不同的高度上,生命之流都被材料转变成了旋涡。它只能在一个点上得以自由通过,并携带着虽然能延缓、却无法停止其进程的那个障碍。这个点就是人性;这一点就是我们的特殊地位。另一方面,这种高涨的波浪就是意识,并且,如同一切意识一样,它包含着无数的潜在可能性,它们互相渗透,因此,整一的范畴与多元性的范畴都不适用于它们,因为它们都是针对无生命材料的范畴。只有这股生命之流携带的那种材料,只有这股生命之流给自身插入的那些缝隙,才能将它划分成种种明确的个体性。这股生命之流向前奔涌,穿过一代代人类,将自己进一步划分为众多个体。在生命之流中,这种再划分被朦胧地指示出来,但若不借助材料,它就无法变得清晰起来。因此,各种灵魂便被不断地创造出来,而从某种意义上说,它们依然是事先就存在的。它们不是别的,而正是生命的大河划分出来的众多小溪,它们穿过人性的实体。这个溪流的运动与河床明显有别,尽管它不得不跟随河床蜿蜒曲折的行程。意识明显地区别于被它激活的有机体,尽管意识不得不承受这个有机体的盛衰变迁。一种意识状态所指示的那些可能

行动，每时每刻都在众多神经中枢里开始被实现，而大脑每时每刻都在描绘意识状态的运动标记；但是，意识与大脑的相互依赖却到此为止；因此，意识的命运并非与大脑材料的命运密切相连。最后，意识的本性就是自由；意识就是自由本身；但是，意识若不建立在材料之上，若不去适应材料，便无法穿过材料；我们将意识对材料的这种适应称为知性；而智力则自行转向了活动的意识，换句话说，它自行转向了自由的意识，因而自然使自己进入了那些概念的形式，因为智力习惯于看到材料适合那些形式。所以说，智力总是通过必然的形式去观察自由；它总是忽视那个崭新的部分，总是看不到自由行动本身所包含的创造；它总是用一种仿制品去替代真正的行动，这种仿制品是人为的，酷似真正的行动，来自旧与旧、同与同的组合。因此，在一种试图将智力重新汇入直觉的哲学看来，许多困难便消失或者减轻了。然而，这样的学说却不仅促进了思辨，而且也给了我们更多的行动力量和生活力量。这是因为，我们有了这样的哲学，便会感到自己不再被隔离在人性之内，而人性也不再显得是被隔离在它所支配的性质之内了。哪怕是最微小的尘埃，也联系着我们整个的太阳系，它跟随着太阳系那种未分割的下降运动，而那种运动就是材料性本身。同样，从生命之初到我们此刻所处的时间，在各个地方、各个时间之内，一切有机生命（从最低等的到最高级的）全都证明了同一个推动力，证明了对材料运动的逆反，而其本身则是不可分割的。一切生命都与同一个巨大的推动力结合在一起，所有的生命都服从于同一个巨大的推动力。动物以植物为支持，人类则跨越了动物性；在空间和时间当中，人性的整体就是一支庞大的部队，它在我们每个人的身边和前后急行军，并发起压倒一切的冲锋，它能战胜一切抵抗，能清除那些最严峻的障碍，甚至能战胜死亡。

# 注　释

【1】 在《材料与记忆》一书中，我们已经展开了这个观点。参见该书第二章和第三章（尤其是第78－80页和第169－186页）。

【2】 费希特（Johann Gottlieb Fichte，1762－1814），德国哲学家。——译者注

【3】 “洞穴隐喻”（the allegory of the cave）是柏拉图在他的《理想国》第七卷中提出的。他将人类的原始处境喻为被困在地洞中的囚徒，只能看到外界人物和动物被火光映射在洞壁上的投影，因此以幻影为真实。——译者注

【4】 法拉第（Faraday），“有关导电现象的观察”，《哲学杂志》，第三系列，卷二十四。

【5】 我们的比较并未超出普洛丁所理解的那个术语“分辨”（*λόγος*），这是因为这位哲学家将它看作一种生发的、传达的力量，是“思辨”（ψυχή）的一个方面或一个侧面；另一方面，普洛丁有时也将它当作“展开”（discourse）来使用。更概括地说，在本章里，我们在“扩展性”（extension）与“反扩展性”（detension）之间建立的关系，其某些方面近似于普洛丁所假定的那种关系（对这种关系的某些发展想必启发了拉威松，Ravaisson）：普洛丁认为，张力其实并非对原初存在的逆反，而是对其基本精华的削弱，是这个削弱过程的最后阶段（尤其参见《九卷书》第四部分，卷三，第九至第十一以及第三部分，卷六，第十七至第十八）。然而，古代哲学并未看到这将给数学带来的结果，因为普洛丁像柏拉图一样，将数学的本质提高为一种绝对的实在。最重要的是，这个观点使它自身受到一种蒙蔽，即对绵延与扩展性进行纯粹表面化的类比。它将两者等同起来，将变化视为不变性（immutability）的降低，将可感知的东西视为可被智力把握的东西的降格。我们将在本书下一章看到，由此便产生了一种哲学，它没能认识到智力的真正功能及其作用范围。

【6】 巴斯蒂安(Bastian),《作为思维器官的大脑》,第 214 – 216 页。

【7】 在以前的一本书中,我们已经详细阐述了这个观点;参见《论意识的直接材料》,巴黎,一八八九年,第 155 – 160 页。(此书即柏格森的《时间与自由意志》——译者注)

【8】 《材料与记忆》,第三章及第四章。

【9】 尤其参见亚里士多德,《物理学》卷四,215ª2;卷五,230ᵇ12;卷八,255ª2;以及《论雕刻》(*De caelo*)卷四,1 – 5;卷二,296ᵇ27,卷四,308ª34。

【10】 《论雕刻》(*De caelo*),卷四,310ª34。

【11】 参看迪昂(Duhem)论这些不同性质的著作《力学的演进》,巴黎,一九〇五年,第 197 页以后。

【12】 卡诺(Nicolas Léonard Sadi Carnot, 1796 – 1832),法国物理学家,热力学先驱。——译者注

【13】 克劳修斯(Rudolf Julius Emanuel Clausius, 1822 – 1888),德国物理学家,热力学先驱。——译者注

【14】 玻耳茨曼(Ludwig Boltzmann, 1844 – 1906),奥地利物理学家。——译者注

【15】 玻耳茨曼,《大气理论导论》(*Vorlesungen über Gastheorie*),莱比锡,一八九八年,第 253 页以后。

【16】 在一本事实翔实、见解丰富的书《与进化对立的分解》(*La Dissolution opposée à l'évolution*)中,安德列·拉朗德先生(M. André Lalande)向我们表明:一切都在走向死亡,尽管有机体都暂时地抵抗着这个过程。但是,甚至从无机材料的角度,我们有权将得自我们太阳系当前状态的见解扩展到整个宇宙吗?除了那些正在死亡的世界,无疑还存在一些正在诞生的世界。另一方面,在有机界,个体的死亡看上去根本不像"总体生命"的减少,根本不像生命所不情愿地服从的一种必然性。我们不止一次地说过,生命从未做出一种努力,去无限延长个体的存在,尽管生命在其他许多方面已经做出了许多成功的努力。一切都似乎是:为了总体生命的更大发展,死亡是符合意志的,至少是能够被接受的。

【17】 在一篇题为《形而上学导论》的论文中，我们已经对这个观点进行了详细的阐述（见“形而上学及精神科学评论”，一九〇三年一月，第1－25页）

【18】 参看瑟柯夫斯基（Serkovski）用俄文撰写的一篇论文以及《生物学年鉴》（一八九八年，第317页）上的评论。

【19】 彼埃尔（Ed. Perrier），《动物群体》，巴黎，一八九七年，第二版。

【20】 德拉日（Delage），《遗传学》，第二版，巴黎，一九〇三年，第97页。参看同一作者的“关于‘多元生存机体’的概念”（《科学评论杂志》，一八九六年，第641－653页）。

【21】 昆斯特勒（Kunstler）、德拉日、塞德维克（Sedgwick）和拉贝（Labbé）等人持这种观点。在布斯盖（Busquet）的著作《生命体》（巴黎，一八九九年）里，可以找到对这个观点的展开论述，并附有参考书目。

# 第四章　思维的摄影机机制与机械论错觉：各种哲学体系浏览[1]——真正的变化与虚假的进化

基于分析"不可改变性"和"无"的观念，对各种哲学体系的概览；形而上学难题与"无"这个观念的关系；这个观念的真正含义；形式与变化关于形式的哲学及其关于变化的概念；柏拉图与亚里士多德；智力的天然倾向；现代科学中的变化：对时间的两种观点；对现代科学的形而上学解释：笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼兹；康德的批判哲学；斯宾塞的进化理论

我们现在所剩的任务，是考察两种理论错觉本身，我们以前曾频繁地遇到这两种错觉，不过，迄今仍与我们有关的、与其说是它们的原则，不如说是它们的后果。这就是本书目前这一章的主题。这将使我

们有机会去消除一些反对意见，廓清一些误解，而最重要的是，这将使我们有机会将一种哲学与其他哲学相对照，更精确地说明这种哲学，这种哲学看到了在绵延当中存在着现实的根本要素。

材料（或头脑）的真实已经对我们呈现为一种永远不断的变化。它或者自行完成，或者自行取消，然而，它从来就不是某种被制做出来的东西。我们若撤掉我们的意识与我们自己之间的那层纱幕，这便是我们对头脑的直觉。同样，我们的智力和感觉若能够获得对现实的直接而无关利害的观念，那么，这也是它们本身将向我们表明的情况。然而，智力却像感觉一样，先于一切地被行动的必要性预先占据了，因此，它只能间断地观察到那些瞬间同时发生的事情，而正因如此，它就只能观察到材料的变化中那些静止不动的东西。意识被置于材料上而成形，因此，意识就对已经制成的东西的内在生命看得一清二楚，而对于正在制造的东西则感到茫然。因此，我们便从绵延当中抽出那些使我们感兴趣的瞬间，抽出我们已在绵延进程中收集到的那些瞬间。我们仅仅留住了这些瞬间。倘若问题仅仅在于行动，那么，我们这么做便是正确的。然而，思考真实的本质时，我们若是继续按照我们实际利益的要求去考虑它，我们就开始无法观察到真正的进化、即剧烈的变化了。我们所观察到的变化，仅仅是一些状态；我们所观察到的绵延，则仅仅是一些短暂瞬间；此时我们正在想的，属于另外一类东西。这就是我们想要考察的两种错觉中最显著的错觉。这种错觉就是以为我们能够借助稳定的工具去思考那些不稳定的东西，能够借助静止的工具去思考运动的东西。

另一种错觉极为接近第一种错觉。它的来源与第一种相同，即也是由于我们将本来用于实践的程序用在了思辨上。一切行动的目的，都是获得我们需要的某种东西，或者是创造某种尚不存在的东西。在这种极为特殊的意义上，行动填充了空白，从空洞走向充实，从不存在

走向存在,从非真实走向真实。我们这里讨论的非现实(unreality),完全连系着我们注意力所指的方向,因为我们被淹没在各种现实当中,无法摆脱它们;倘若当前现实并非我们正在寻找的那个现实,那么,在所有发现了另一种现实存在(presence)的地方,我们说的都是那种正被寻找的现实的不存在(absence)。我们就这样将我们已有的东西表达为我们所需要的东西的一个函数(function)。在行动领域内,这样做完全是合法的,然而,无论我们是否愿意,我们思考那些无关我们利害的事物的本质时,却都依然保留了这种表达方式和思维方式。由此便造成了第二种错觉。我们不妨先来考察这第二种错觉。如同第一种错觉那样,第二种错觉也来自我们智力准备我们加诸事物的行动时养成的静态习惯。我们通过静止的东西去思考运动的东西,同样,我们也利用空白(void)去思考充实。

讨论知识的基本问题时,我们已经遇到了这种错觉。当时我们曾说,问题在于知道事物当中何以存在着规则,而不存在着无序(disorder)。但是,我们只有将"无序"理解为"不存在规则",并假定无序是有可能出现的,是可以想见的,或是可以构想出来的,这个问题才有意义。只有规则才是真实的,但是,规则可以具有两种形式,并且,我们可以将两种形式中一种形式的存在,说成是由其中另外一种形式的不存在构成的,因此,每当我们面对两者之一、而这种规则又不是我们正寻求的那种时,我们便说到了"无序"。所以说,"无序"便完全是个实际的概念。它与我们对某种预期的失望相关联,而且并不标志着不存在任何规则,而仅仅标志着那种并不引起我们实际兴趣的规则的存在。因此,每当我们试图彻底地绝对否定规则时,我们就会发现:我们正在无穷无尽地从一种规则跳到另外一种规则;而假定地压抑其中一种规则时,另外一种规则便会暗示出两种规则的存在。的确,倘若我们继续下去,坚持闭眼不看头脑的这种运动以及它所连系的一切,我

们就不再是与一个观念打交道了;所剩下的只有一个单词。于是,一种观念便将知识问题复杂化了,甚至使它成了无法解决的问题;这种观念就是认为:规则填充了空白,而规则的实际存在,则叠置在它虚拟的不存在之上。依靠我们理解力的这个基本错觉,我们从不存在走向存在,从空白走向充盈。本书最后一章中提及的,就是这个错误所造成的一个后果。因此,我们预期,我们必须仔细地考察这个错误,并最终抓住它。我们必须直接面对这个错误本身,它呈现为一个极为虚假的概念,这种虚假概念中包含着否定、空白和乌有。[2]

哲学家们很少注意"乌有"(nought)这个概念。但是,这个概念却常常是哲学思维的无形发条,是哲学思维的无形推动者。从思辨的初次觉醒开始,正是这个概念,将那些令人苦恼困惑的难题推到了意识眼前,将那些我们一看就感到头晕目眩、一筹莫展的问题推到了意识眼前。我刚一开始进行哲学思辨,便立即会自问:我为何存在?我考虑到自己与宇宙其他部分的密切关联时,这个难题就被推回了原处,因为我想知道宇宙为何存在;而我若将宇宙与维系或创造它的一种固有的先验原理(Principle)连系起来,我的思想很快便会放弃这种原理,因为同样的难题再度出现了,而这一次,这个难题的范围最广,并且最具普遍性:任何存在的东西从何而来?如何理解它?在我们目前这本书中,我们将材料定义为一种下降(descent),将这种下降定义为对一种上升的中断,又将这种上升定义为一种成长;即使在本书当中,当一种创造的原理最终被视为事物的基础时,同样的问题也不请自来:如何(为何)存在这个原理,而不是什么都不存在呢?

现在,倘若我将这些问题放在一边,而直接去探询它们背后究竟是什么,那我便会发现:在我看来,存在就如同克服乌有。我对自己说:有可能存在着"无"(nothing),也应当存在着"无",于是,我便怀疑究竟存在着什么。或者,我对像毯子那样铺在"无"之上的实在做这样

的表述：最初是“无”，而存在则是一点一点地添加在“无”上的。或者，倘若某种东西始终存在，“无”在这里也依然要作为这种东西存在的基础或者底座，因而也就永远先于这种东西而存在。一个杯子也许一直是满的，但装在杯中的液体却依然是填充了一个空白。同理，一个东西也许一直存在着，但它所填充的乌有却依然存在，并且，这种乌有实际上虽然被这东西停止了，却先于这东西而存在，若不实际地存在，至少理应如此。总之，我无法摆脱这样一种想法：充实(full)就是“空白”这块织物上的刺绣；而存在的东西是被叠置在“无”之上的；在“无”这个概念当中所包含的存在，少于“有”(something)这个概念中包含的存在。这便引出了那个令人感到无比神秘的问题。

我们必须澄清这个秘密。我们若将绵延和自由选择置于事物的基础上，那就尤其有必要澄清这个秘密。这是因为，形而上学对一切持续下来的现实的蔑视，都恰恰来自一点，即形而上学仅仅依靠“不存在”(not-being)去达到“存在”(being)；在它看来，一种持续的存在，其强度并不足以克服“不存在”，而存在本身是自我确证的。正是出于这个特殊理由，形而上学才往往会认为：真正的存在是逻辑的实在，而不是心理或物理的实在。这是因为，纯粹的逻辑实在看上去是自我完满的，并且单凭真实中固有力量的结果，就能够自我确证。我若自问：存在的何以是一些实体或头脑而不是别的，我便得不出答案；可是，一个逻辑原则，例如 A = A，则具有一种自我创造的力量，它能克服乌有，乃至成为永恒，这在我看来倒是十分自然的。用粉笔在黑板上画一个圆，这是一件需要加以解释的事情：这种纯粹的物理存在，其本身并不足以克服不存在。但是，这个圆的“逻辑本质”，换句话说，按照某种规律画出这个圆的可能性，简而言之，就是这个圆的定义，在我看来却是一种永恒的东西：它既无空间位置，亦无日期；这是因为，没有任何地方和任何瞬间，会使画圆开始成为可能。因此，假定作为一切事物基

础、并被一切事物所证明的那个原理,其存在的性质与这个圆的存在性质相同,或者与“A=A”这个公理的存在的性质相同,那么,存在的神秘性便烟消云散了,因为作为一切事物基础的存在也像逻辑本身那样,先确证了自身,既而成了永恒。这的确使我们做出了相当沉重的牺牲:倘若那个支配一切事物的原理是以逻辑公理的方式、或者是以数学定义的方式存在的,那么,这些事物本身就必须从这个原理前进,如同去运用公理或者作为定义的结果,因此,无论是在事物里,还是在事物的原理中,都不会存在一个余地,容许用有效的因果关系去理解一种自由选择的意义。这就是斯宾诺莎(Spinoza)、甚至莱布尼兹(Leibniz)那样的学说所得出的结论,而这也正是他们那些学说的来源。

所以说,我们若能证明关于“乌有”的概念(从我们将它与“存在”的概念相对立的意义上)是个伪概念,那么,围绕着这个概念的那些难题,便也都会成为伪难题。假定一种自由行动的绝对,一种显然是在持续的绝对,这样的假定便不再会造成智力的种种偏见。这也将扫清一条道路,它通向一种更切近直觉、并且不再要求常识做出同样牺牲的哲学。

下面,我们来看看:我们说“无”时,我们正在想的究竟是什么。要表现“无”,我们必须将它想象出来或者假设出来。我们来检验一下这个形象或观念可能是什么。首先,我们来考察形象。

我即将闭上双眼,停止聆听,逐一扑灭来自外部世界的那些感觉。现在,这个过程被完成了;我的一切知觉都消失了,物质宇宙沉入了寂静和暗夜。不过,我依然存在,并且不能不使自己存在下去。我仍是我,带着来自我身体表面及其内部的种种机体感觉,带着我以往的知觉留在它们后面的种种回忆——对了,还带着一种最肯定、最充实的印象,即我对自己刚刚形成的那种“空洞”的印象。我怎能扑灭这一切

呢？我怎能取消我自己呢？我甚至可能忘掉一切，忘掉直到我的最近过去为止的一切回忆；但我至少还保留着对我当前的意识，这个当前已经减到了最少，换句话说，我还保留着对自己身体实际状态的意识。然而，我甚至会试着去消除意识本身。我要使我的身体传送给我的各种感觉越来越减弱：此刻，它们几乎都消失了；此刻，它们完全消失了，它们已经消失在那个暗夜里，其他一切都已经在那个暗夜里死去了。但绝非如此！就在我的意识正要被扑灭的那一瞬间，另外一种意识立即被点亮了——或者可以说，它一直就亮着：方才它还高涨过，那是为了去证实前一种意识的熄灭；这是因为，第一个意识只能为另一个意识而消失，只能在另一个意识面前消失。我只有借助一个行动（无论它如何非自愿和无意识，它都是个肯定性的行动）使自己复苏，才能够看到自己化为乌有。因此，无论我做什么，我总是会观察到某种东西的存在，或是从外部，或是从内部。我若不再知道任何外部对象，那是因为我躲进了我对自己的意识里。我若取消了这个内在自我，它的被取消，其本身就变成了一个想象的自我的一个对象，而此时，这个想象的自我便将那个正在消失的自我看作了一个外部对象。我的想象始终在表现着某种对象，无论这种对象是外部的还是内部的，都是如此。我的想象的确能够从一种对象达到另外一种对象，我也的确能够轮流想象出外部知觉的乌有和内部知觉的乌有，但我却不能同时想象出这两种乌有，因为从根本上说，其中一种的不存在，恰恰包含在另外一种的独自存在当中。不过，由于这两种乌有是可以轮流被想象出来的，我们便错误地得出结论说，这两者能够被同时想象出来：这个结论的荒谬必定十分昭然，因为我们不觉察到（至少是困惑地觉察到）我们正在想象一种乌有，从而觉察到我们自己正在行动，正在思考，因而某种东西依然存在，我们就无法想象出一种乌有。

因此，"乌有"便绝不会形成那个取消了一切的（被恰当地称为的）

形象。我们竭力创造这个形象的那种努力，其结果只能使我们在外部真实的幻像与内部真实的幻像之间摇摆不定。我们的头脑在外部与内部之间徘徊，其中存在着一个点，处于这两者的正中间，在我们看来，在这个点上，我们既不再能觉察到两者中的这一个，亦不再能觉察到另一个：正是在这个点上，形成了“无”这个形象。实际上，我们因此而觉察到了两者，我们已经到达了这两个术语的汇合点上，而被如此界定的“无”这个形象，则是一个充满了事物的形象，它同时包含着主体形象与对象形象，此外，它还包含着在这两种形象之间永无休止的跳跃，包含着一种拒绝停止的性质，即它永远不会最终停止在任何一种形象上。这显然不是我们可以用来与“有”相对照、可以放在“有”的前面或下面的“无”，因为它已经包括了普遍的存在。

不过，应当有人告诉我们：倘若“无”这个形象（可见的或潜在的形象）进入了哲学家的论证，那它便不是作为形象，而是作为观念（idea）了。我们并不去想象对一切的取消，但我们能够构想出对一切的取消。笛卡尔（Descartes）说，我们能构想出一个具有一千个边的多边形，尽管我们并未在想象中看见它：我们只要能清晰地表述构成这个多边形的可能性就够了。对于取消一切的观念来说，也是如此。可以说，没有比我们构成取消一切的观念的那个程序更简单的了。实际上，我们的经验当中没有一种对象不能被假定地取消。将这种取消从第一个对象扩展到第二个，然后扩展到第三个，如此继续，随你所愿：那么，“乌有”便成了这种操作的最后界限。而如此界定的“乌有”，就是对一切的取消。这就是这个理论。我们要想看出其中的荒谬，只需以这种形式去考察它即可。

头脑构成的观念，只有其各个片断能够共存时，它才是个观念；倘若我们用来构成它的种种元素刚被我们组合起来就立即被驱赶掉，那么，它就被减少成了一个单词。我界定那个圆的时候，我很容易地表

现一个黑色的圆圈或者白色的圆圈，表现一个用卡纸、铁片或铜片做成的圆，表现一个或者透明、或者不透明的圆——但我却无法表现一个方形的圆，因为圆的生成规律排除了用直线来界定这种形状的可能性。所以说，我的头脑能将任何存在的东西表现为被取消的东西；然而，倘若头脑对任何东西的取消是这样一种操作，即它的机制暗示出它是针对整体的一个部分工作，而并非针对整体本身工作，那么，将这种操作扩展到事物的整体，这就成了一种自相矛盾，成了一种荒谬，而取消一切的观念则会呈现出与"方形的圆"的观念相同的特点：它不是个观念，而仅仅是个单词。因此，我们不妨更仔细地考察一下这种操作的机制。

实际上，被消除的对象既非外部的对象，亦非内部的对象：它是一个物体，或者是一种意识状态。我们先来考察第一种情况。我在思想中取消了一个外部对象：在它曾经处在的那个地方，便不再有任何东西了——当然，不再存在的是那个对象的一切，然而，另外一个对象却出现了：自然中不存在绝对的空白。不过，让我们暂且承认有可能存在一种绝对的空白：我说"那个对象被取消之后，留下了一个尚未被占据的位置"时，我所想的并非那个空白；这是因为，通过假定它是个位置(place)，它就成了一个由明确边线界定出来的空白，或者换句话说，它就成了一种物体。所以说，我所说的它的空白，从根本上看，其实只是某种明确对象的不存在，这个对象起初在这里，而此刻在别的地方，就它不再处于其原先的位置而言，我们可以说：它将自己的空白留了下来。没有被赋予记忆和预见能力的生灵，就不会使用"空白"或"乌有"这些单词；他只能表达那些存在的东西，只能表达那些被觉察到的东西；因此，存在的东西和被觉察到的东西，就是这种或那种东西的存在，而绝不是任何东西的不存在。只有对于能够记忆和期盼的生灵，才有"不存在"可言。这种生灵记住了一个对象，也许还期盼着能够再

次遇到这个对象;但是,他发现的却是另外一个对象,于是,他将对自己期盼(这种期盼来自回忆)的失望表达为他没有发现任何东西,表达为他所遇到的是"无"。即使他并未盼望遇到那个对象,遇到那个对象也是一种潜在的期盼;而他说那个对象不再存在于其原先的位置上,这依然是变相地表达(falsification)了他的最终期盼。他在现实中观察到的东西,他的有效思考所想到的东西,或者是旧的对象在新的地方的出现,或者是新的对象在旧的地方的出现;而其余一切,由"乌有"、"空白"之类的否定性单词表达出来的一切,则并不被人们看作感觉,或者更准确地说,它是感觉赋予思想的色彩。所以说,在用一种东西替换另一种东西的过程中,只要思考这种替换的头脑选择在新的地方保持旧的东西,或者至少设想这种选择是有可能的,那么,"全无"或者"局部的无"的概念便会在这个过程当中形成。对主体而言,这个概念意味着一种选择;对于对象来说,这个概念则意味着一种替换,并且意味着对选择的感觉和对替换的观念之间的结合,而不是两者之间的冲突,除此以外,并不意味着别的什么。

我们的头脑取消一个对象,并在外部世界里表现一种局部的乌有,这个运作过程的机制,就是如此。现在,我们来看看头脑如何在其内部表现这种乌有。我们在自己身上发现的,是一些被产生出来的现象,而不是那些没有被产生出来的现象。我体验到一种感觉或者情绪,我构想出一个观念,我做出一个决定:我的意识觉察到了这些事实,它们呈现为如此众多的存在(presence),此类事实每时每刻都呈现在我心中。毫无疑问,我能够用思想来打断我内心生活的进程;我可能设想自己入睡之后不做任何梦,或者设想我已经不再存在;然而,就在我提出这个命题的那一瞬,我却正是在设想或想象:我自己正在注视我的取消的沉睡或者存活;而我只有躲入对我自己的外部知觉里,才不再能从内心觉察到自己。这就是说,此处依旧是:充实总是接替

充实，而智力仅仅是智力，它既无惋惜，亦无欲望，它的运动受制于它的对象，它甚至无法设想出一种“不存在”或者“空白”。当另一个状态已经出现时，意识若落在自己后面，而依然连系着对一个旧状态的回忆，由此便会产生“空白”的知觉。这种知觉，仅仅是已经出现的东西和可能（或应当）出现的东西之间的比较，是充实与充实之间的比较而已。总之，无论它是材料的空白也好，是意识的空白也好，对空白的表现都始终是充实的，通过分析，这种表现自行分解为两种肯定性的元素：一是对替换的一种观念，这种观念或者清晰，或者朦胧；二是对欲望或者惋惜的一种感觉，这种感觉或者是被实际体验到的，或者是被想象出来的。

这个双重分析，自然可以使我们看出：“绝对乌有”这个观念，在其“取消一切”的意义上说，是个自我毁灭的观念，是个伪观念，它仅仅是个单词而已。倘若取消一个事物就是用另外一个事物去替代它，倘若只有或清晰或朦胧地表现出另一个事物的存在，才能去思考这个事物的不存在，总之，倘若“取消”首先意味着“替换”，那么，“取消一切”这个观念便会像“方形的圆”一样荒谬。这种荒谬性并不明显，因为，任何存在的对象都能被设想为可被取消；因此，什么都不能阻止每个事物轮流在思想中被取消，我们便从这个事实得出结论说：我们有可能设想这些事物全部被取消。我们并没有看到：轮流取消每个事物，就是用另一个事物去精确地替换它，而前后两者的比例和程度完全相同；因此，我们也没有看到：对一切事物的绝对取消当中，包含着术语上的明显矛盾，因为这个操作本身就摧毁了使这种操作成为可能的条件。

然而，这种错觉却根深蒂固。取消一个事物，实际上就是用另一个事物去代替它，尽管如此，我们还是没有（也不愿）做出结论说：在思想中取消一个事物，这就意味着在思想中用一个新事物代替旧事物。

我同意一种见解，即一个事物总是被另一个事物取代，即使我们的头脑不设想(这种设想的形式的确是不确定的和混淆不清的)用另一个对象去取代原先的对象，就无法设想原先那个(外部或内部)对象的消失。但我们还要补充一句：对“消失”的表现(representation)，就是对产生在空间里(或者至少是产生在时间里)的现象的表现，因此，它依然暗示着去唤醒一个形象；而我们必须恰恰在这里摆脱想象的束缚，才能去诉诸理解力。有人会说：“因此，我们不要再说‘消失’或者‘取消’吧；这些都是物理的操作。我们不要再将对象 A 表现为‘被取消’或者‘缺少’吧。我们只要说我们认为它‘不存在’就行了。取消这个对象，就是在时间中、也许还是在空间里对它做出行动；于是，它将会服从空间与时间存在的条件，将会服从一种普遍的联系，这种联系将一个对象与其他所有对象连接起来；使它不同时被另一个对象代替就不能消失。但是，我们却能够摆脱这些条件；我们只要做出一种抽象的努力，就能通过对象 A 本身唤起这个对象的观念；我们应当首先将它看作一个存在，然后依靠一支智力之笔，将各种从属条件一笔勾销。这样一来，按照我们的判定，这个对象便不存在了。”

这再好不过了；就让我们将那些从属条件一笔勾销吧。我们绝不能以为我们画出的勾销线是自我完满(即能够与其他事物隔离开来)的。无论我们是否愿意，我们都将看到：这条勾销线带着我们试图抽象掉的一切。让我们比较一下这两个观念：一个是被假定存在的对象 A；另一个是被假定为“非存在”(non-existent)的对象 A。

被假定存在的对象 A，就是对象 A 的纯粹而简单的表现(representation)，因为我们表现一个对象时，若不赋予它某种现实性，就无法表现它。想到一个对象与想到这个对象的存在，这两者之间根本没有任何区别。康德批判本体论观点时，已经对这一点做了清晰的论述。那么，想到对象 A 的非存在，这究竟是指什么呢？表现对象 A 的非存

在，这不可能是从对象A的观念里抽出“存在”这个属性的观念，我再重复一遍：这是由于，对这个对象的存在的表现，与对这个对象的表现，两者是不可分割的，而前者其实就是后者的一个组成部分。所以，表现对象A的非存在，就是在这个对象的观念中添加某种东西：实际上，我们在其中添加了一个观念，即“排除”(exclusion)这个由普遍的确切实在性构成的这个特定对象。将对象A设想为非存在，这就要首先想到这个对象，因此便想到了它的存在；然后，我们才会想到用与它无法并存的另一个现实去代替它。只不过，我们将后来的那个现实清晰地表现出来，这毫无用处；我们并不去关心那个现实究竟是什么，而只要知道它驱除了对象A即可，而只有对象A才是我们感兴趣的东西。正因为这一点，我们才会想到驱除本身，而不会想到驱除的原因。然而，这个原因依然呈现在头脑中；它处于一种模糊的状态，即进行驱除者与驱除本身，两者是不可分割的，如同操纵钢笔的手与钢笔画出的笔迹是不可分割的一样。所以说，我们宣布一个对象不真实(unreal)，这个行动本身就是先设定了普遍真实的存在。换句话说，表现一个对象的不真实，这不可能是剥夺这个对象的各种存在，因为表现一个对象，必然就是对正在存在的对象的表现。表现一个对象，这个行动完全就是去宣布：存在着我们的头脑与这个对象之间的联系，这个存在与对这个存在的表现是不可分割的，它是一种纯粹观念上的存在，即一种仅仅可能的存在。但是，对象的“观念性”(ideality)以及对象的“简单可能性”，它们只有与一种现实相关时才有意义，这种现实将那个无法与对象共存的对象驱入了理念的领域，或者驱入了仅仅是可能性的领域。假定更强大、更具实体性的存在被取消；这样一来，变成现实本身的，便正是那些纯粹可能性被减弱的、更虚弱的存在，而你也因此不再是正在将这个对象表现为不存在了。换句话说，无论我们提出的这个见解会显得何等奇特，被设想为“不存在”的对象的观

念，其中包含的东西，要多于（而不是少于）被设想为"存在"的同一个对象的观念中包含的东西；这是因为，"不存在"的对象这个观念，必然就是"正在存在"的对象的观念，其中还要加上一种表现，即借助作为整体的确切现实对该对象的排除。

但是，有些人将会认为：我们对于"非存在"的观念，还不足以摆脱全部想象性的因素，这个观念本身的否定性还不够。有人会对我们说："虽然一个事物的非真实性，就是其他事物对它的排除，但这也不要紧；对此，我们根本不想知道。我们能够自由地将自己的注意力指向任何地方，能够随意支配我们的注意力，难道不是么？那么好吧，唤起一个对象的观念之后，你若愿意，我们就将它假定为存在，然后，我们就对我们的肯定再否定一次，这就足以使我们想到它的不存在了。这完全是一种心智的操作，与头脑之外所发生的事情毫不相干。所以，我们先去想到任何事物，或者先去想到全部事物，然后，在我们思想中写上个'不'字，它规定了对其内容的弃绝：将'取消'判定给一切事物，只要如此，我们就在精神上取消了一切事物。"——我们居然会有幸听见如此高论！在上述被作为原因的那种否定性力量当中，可以发现我们面临的全部困难和舛错的唯一根源。我们将否定表现成了与肯定严格对称的东西。我们以为：否定像肯定一样，是自我完满的。于是，否定也像肯定那样，会具备创造观念的力量，而两者的唯一区别在于：否定所创造的，是否定性的观念。通过肯定一个事物，然后肯定另一个事物，如此继续，*ad infinitum*（以至无穷），我就形成了"全部"这个观念；因此，通过逐一否定每个事物，而最终否定"全部"，我也就形成了"全无"的观念。——然而，这样的比附恰恰是任意而武断的。我们没有看到：肯定是头脑的一个完整行动，它能够建立一个观念；而否定却仅仅是半个心智行动，其另一半是被理解的，或者更确切地说，是被无限期地延迟到未来的。我们没有看到：肯定是一种纯粹的智力

行动，否定中却存在着一种非智力因素，而正是这种外来因素的闯入，才使否定具有了其具体的特征。

开始分析这第二种观点时，我们应当注意到一点：否定总是要将一种可能的肯定建立在它旁边。[3]否定只是头脑针对最终肯定所采取的一种态度。我说“这张桌子是黑颜色的”，我此刻说的是这张桌子；我已经看到它是黑颜色的，我的判断表达的是我的所见。但是，倘若我说“这张桌子不是白颜色的”，那么，我所表达的便绝不是我的所见，因为我看见的是黑色，而不是白色的不存在。因此，从根本上看，我并未将这个判断加在这张桌子本身，而是将这个判断加在了宣布“这张桌子是白颜色的”那个判断上。我判断的对象是那个判断，而不是这张桌子。“这张桌子不是白颜色的”，这个命题包含着这样的意思：你大概有可能以为它是白色的，你的确曾经认为它是白色的，或者，我方才正要认为它是白色的。我提醒你或者我自己：这个判断将被另一个判断取代（而我的确让那个判断被暗中破坏了）。因此，肯定直接地针对事物，而否定则通过一种被插入的肯定，间接地指向事物。一个肯定的命题表达的是对一个对象的判断；而一个否定的命题，则表达了对一个判断的判断。所以说，否定与严格意义上的肯定，两者的区别在于：否定是第二级的肯定：它肯定了一个肯定的某种东西，而那个肯定则肯定了一个对象的某种东西。

不过，由此立即产生了一个结论：否定并不是纯粹头脑的工作，我应当说：否定并不是被置于对象前、并仅仅关心对象的那种头脑的工作。我们进行否定，这就是在教给他人什么东西，或者可能是在教给自己什么东西。我们承担了一个（真实的或可能的）谈话者的任务，我们发现他误解了什么东西，我们成了他的监督者。他正在肯定某个东西：我们却告诉他，应当去肯定另外一个东西（尽管我们并未具体指出那个必须被替换掉的肯定）。因此便不再仅仅存在一个人和一个对象

了；实际上存在的，是一个正在对另一个人说话的人，那个人既与这个人对立，同时又在帮助他；这实际上就出现了一个最初的社会群体。否定针对某个人，而并不像一种纯粹的智力操作那样针对某个事物。否定具有教育的和社会的性质。否定通过某种怀疑，对那个说话者本人做出纠正，甚至提出警告，只要这个被纠正、被警告的说话者可能存在。

我们现在结束对第二种观点的讨论，而开始讨论第一种观点。我们说过，否定仅仅是半个心智行动，其另一半行动尚未确定。我若提出一个否定命题"这张桌子不是白颜色的"，我的意思就是说：你应当用另外一个判断去代替你"这张桌子是白颜色的"这个判断。我给你一个劝诫，而这个劝诫则涉及必须进行一种替换。至于你应当将自己的肯定替换成什么，我的确什么都没有告诉你。这也许是由于我并不知道那张桌子究竟是什么颜色；不过，这确实更是由于：此刻我们所感兴趣的，只有白颜色；所以，我只要告诉你"必须用其他某种颜色去替换白色"即可，而不必说出那种其他的颜色究竟是什么颜色。所以说，一个否定判断，其实就是指出一种需要，即需要用第二个肯定判断去替换第一个肯定判断，然而，第二个肯定判断的性质却并未被具体指明，这有时是由于它尚属未知，而更经常是由于它并未引起实际的兴趣，注意力仅仅关注第一个判断的性质。

因此，每当我给一个肯定判断加上"不"时，每当我进行否定时，我都是在执行两种非常明确的行动：(1)我使自己对被我的一个同胞所肯定的那个对象产生了兴趣，或者，我使自己对他以前正准备要说的话、或者对（我预期的）另外一个"我"也许已经说出的话产生了兴趣；(2)我宣布了：必须用另外某个肯定判断（我并未确定它的内容）去替换我面前发现的这个肯定判断。因此，在这两种行动当中，除了肯定判断之外，都别无其他。否定判断的 *sui generis*（独特的）特点，来自将

这两种行动中的第一种叠加在了第二种上。因此，我们将创造种种观念(它们是 *sui generis*，与肯定所创造的观念相对称，并被赋予了相反的含义)的力量赋予否定判断，这是徒劳的。从否定里产生不出任何观念，因为否定中除了对它判断的那个肯定判断的否定，别无其他内容。

为了更精确地阐明这一点，我们不妨考察一下存在判断，而不再考察性质判断。我若说"对象 A 不存在"，我的意思就是：第一，我们也许会以为对象 A 存在，这是因为，不想到对象 A 的存在，我们又如何去想到对象 A 呢？同样，正存在的对象 A 的观念，与对象 A 的纯粹而简单的观念，这两者之间又有何区别呢？所以，我只要说"对象 A"，我就赋予了它某种存在，尽管那也许仅仅是一种可能的存在；换句话说，那也许是一种纯粹的观念。其结果自然就是：在"对象 A 不存在"这个判断中，最初已经包含了一种肯定判断，它可能是"对象 A 已经存在"，也可能是"对象 A 将要存在"，或者更概括地说，它也可能是"对象 A 至少作为一种纯粹的可能而存在"。因此，我加上"不存在"(is not)这两个字的时候，我的意思只能是：倘若我们再进一步，倘若我们将那个可能存在的对象提升为一个真实的对象，那么，由于我正在说的那种可能性无法与实际现实共存，它就被从实际现实中排除了。因此，将"不存在"加诸事物的那些判断，便是在可能与实际之间造就了一种对立(换句话说，就是在两种不同的存在之间造就了一种对立，前者是想象的存在，而后者则是已经被证实的存在)，在此，一个人或真实、或想象地误认为某种可能被实现了。但是，实际存在的却不是这种可能性，而是一种与其不同、并排斥这种可能性的现实：否定判断就表达了这种对立，不过，否定判断却故意用一种不完整的形式去表达这种对立，因为它针对这样一个人讲话：此人被假定为仅仅对那种被指出的可能性感兴趣，而并不在乎究竟是何种现实替换了这种

可能性。所以，对这种替换的表达就必定是一种简约的形式。注意力本来指向第一个术语，它将始终被固定在第一个术语上，并且仅仅指向第一个术语，而不是去肯定将要取代第一个术语的第二个术语。并且，我们不必超出第一个术语，而只要说它“不存在”(不是)，就能隐含地肯定那个将要取代它的第二个术语。因此，我们将对一个判断做出判断，而不是对一个事物做出判断。我们将警告他人或者我们自己：有可能出现一个错误，而不会得到一个肯定的信息。打消所有此类意图，使知识重新获得其纯科学的特征或纯哲学的特征；换句话说，假定现实会在头脑上刻下自己的印记，而这个头脑所关心的仅仅是种种事物，而并不对人感兴趣：这样，我们就将会去肯定这种或那种事物的存在，我们将永远不会去肯定一个不存在的事物了。

那么，肯定与否定如此频繁地被置于同一个水平上、被赋予同等的客观性，这种情况又是如何产生的呢？否定判断是主观的，其形式是被人为省略了的，它与人类的头脑有关，更与社会的生活有关，而我们认识到这一点却困难重重，这种情况又是如何产生的呢？毫无疑问，其理由就是：否定判断与肯定判断都是以命题的形式出现的，它们全都用单词构成，而这些单词则是概念的象征，是与社会生活及人类智力相关的东西。每当我说“地是湿的”或者“地不是湿的”时，“地”与“湿”这两个术语都是人类头脑所创造的概念，并且都多少带有几分人为性，都是依靠自由的首创精神、从连续性经验中提炼出来的。我说出这两句话时，这些概念全都由同样约定俗成的单字表示出来。在这两种情况下，我们都的确可以说：两个命题都旨在达到社会的和教育的目的，因为第一个命题讲述了一个事实，而第二个命题则可以防止发生错误。从这个观点(这也是形式逻辑的观点)看，做出肯定判断和做出否定判断，这的确是两种相互对称的行动，其中，前一种行动建立了一种一致关系，而后一种则在一个对象和一种属性之间建立了不一

致关系。然而，这种对称却完全是外在的，而两者的相似性也仅仅是表面的，我们又怎能看不到这一点呢？让我们假定：语言被废止，社会解体了，人类智力的全部首创性、人类自我反思及自我判断的全部机能也全都萎缩了，那会出现何种结果呢？地的潮湿将依然存在，并且能自动在感觉上留下印记，能向减退的智力传送一种模糊的观念。智力将依然能用不明确的术语做出肯定判断。其结果将是：明确概念、单词和传达事实的欲望以及自我改善的欲望，便全都不属于这种肯定判断的要素了。不过，消极的知性却机械地保持着与经验的同步，它既不预期真实的进程，又不追随真实的进程，它将根本不具备否定的愿望。它将接收不到否定的印记，这是因为：同样，只有存在的东西才有可能被记录下来，而不存在的东西则不能被记录下来。对于这样一种智力来说，要达到能够进行否定的那个点，就必须从沉睡状态中苏醒过来，从而形成对一种真实或可能的期望的失望，去纠正一个真实或可能的错误——总之，它必须具备教育他人或自我教育的愿望。

在我们已经选择的那个例子中，很难觉察到这一点；不过，正是由于这种情况，这个例子才的确更富于启发性，更令人信服。倘若说，“潮湿性”能自动地记录其自身，那么，我们也能说：“非潮湿性”也能如此；因为，“干”也像“湿”一样，能够给感觉留下印象，而感觉则将这些印象作为清晰程度不同的观念，传送给理解力。在这个意义上，对潮湿的否定判断便像肯定判断一样，也具有事物的客观性，具有纯智力性，并且同样远离一切教育意图。然而，让我们更仔细地考察一下这个否定判断吧：我们将看到，“地不是湿的”这个否定判断与“地是干的”这个肯定判断，两者的内容截然不同。后者意味着：我们知道“干”为何物，我们曾经体验过这种具体的感觉（例如依靠触觉或者视觉获得的体验），这个观念的基础就是“干”。而前者却根本不要求此类体验；一条具有智力的鱼照样能做出那个（否定）判断，而那条鱼除了

“湿”以外，从不知道任何其他东西。这条鱼能够区别真实的东西与可能的东西，它愿意期待其同类所犯的错误，它无疑会认为：鱼类实际生存的唯一环境就是“潮湿”；这些都是必然的，真实的。你若严格遵守这个命题所使用的术语“地不是湿的”，那你便会发现这个命题包含着两层意思：(1)说话者原先可能以为地是湿的；(2)实际上，某种性质 x 代替了“潮湿”这种性质。这种性质之所以尚不确定，既可能是因为我们对它没有肯定的知识，也可能是因为这种性质不能引起听到这个否定判断的人的实际兴趣。所以说，做出否定判断，这每每总是用一种省略形式去表述一个由两个肯定判断组成的系统：其中一个判断是确定的，它适用于某种可能的事物；而另外一个判断则是不确定的，它涉及未知的事物，或者关系到一种补充这种可能性的、无倾向性的现实。第二个肯定判断其实就被包含在我们对第一个判断做出的判断中，其本身是个否定判断。并且，否定判断之所以具备客观特征，这完全是由于一点，即我们发现，这种替换仅仅考虑被替换的事物，而不关心用什么去替换它。这种被替换的存在仅仅作为头脑的一个概念。为了能继续看到它，因此也是为了能继续说到它，我们就必须背向现实，而现实则从过去流到当前，从我们身后向前发展。这就是我们做出否定判断时所做的事情。我们发现了这种变化，或者更概括地说，我们发现了这种替换，这就如同一个旅行者从马车里探头回望自己走过的路，在每个瞬间，他只能知道自己已经不处在的那个点；他只能联系到自己刚刚离开的那个位置，而不是联系自己实际所处的位置，否则，他便永远无法确定自己的实际位置。

我们来小结一下。对于一个纯粹而简单地遵从经验的头脑来说，不存在空白，不存在乌有，即使是相对的和局部的空白和乌有，也不存在，也不可能存在否定。这样的头脑所看见的，是事实与事实的连续，是状态与状态的连续，是事物与事物的连续。它在每个瞬间所注意到

的,都是正在存在的事物,正在出现的状态和正在发生的事件。它将生活在实际当中,并且,倘若它能够进行判断,那么,除了当前的存在之外,它从不确认任何其他东西。

将记忆赋予这样的头脑,尤其是将"留在过去"的欲望赋予这样的头脑;使这样的头脑具有进行分解和区别的机能:这样一来,它将不再会仅仅注意到流动现实的当前状态;它将会将现实的这种流动表现为一种变化,因而也就表现为"已经存在"与"正在存在"之间的一种对立。被我们记住的过去与被我们想象的过去,这两者之间并无本质的区别,因此,这个头脑很快就会获得普遍意义上的"可能"的观念。

因此,这个头脑便被推向了否定的一侧。尤其是,它将会处于表现一种失望的那个点上。不过,它还没有达到那个点。要表现一个事物已经消失,仅仅觉察到过去与当前之间的对立,这还不够;我们还必须背对当前,必须停留在过去,必须仅仅以过去的术语去考虑过去与当前的对立,而不使当前出现在过去里。

所以,"取消"这个观念就不是个纯粹的观念;它包含着一层意思,即我们对过去感到惋惜,或者说,我们认为过去值得惋惜,我们有某种理由停留在过去里。替换现象被一个只对其中的一半感兴趣的头脑一分为二时,这种观念便会产生。扑灭一切兴趣,抑制全部感情,所剩的便只有流动的现实,以及为我们提供的对现实的当前状态的知识(这种知识不断更新),而别无其他了。

从"取消"到"否定",这是一种更为概括的操作,现在,这两者之间仅有一步之遥了。我们必须要做的,只是去不但表现"正在存在的"与"已经存在的"两者的对立,而且表现"正在存在的"与"一切可能会存在的"之间的对立。并且,我们必须将这种对立表述成一种"可能会存在的(事物)"的函数,而不是表述为"正在存在的(事物)"的函数;我们仅仅看到可能性时,必须确认实际的存在。我们以这种方式获得的公

式，将不再仅仅表达个体的失望；这个公式的目的在于纠正错误，或者在于预防错误，而假定别的人会犯那个错误。在这个意义上，否定就具备了一种教育的和社会的特征。

因此，否定一旦形成，它就代表了与肯定相对称的那个侧面；倘若肯定判断确认了一种客观现实，那么，否定判断便似乎必须肯定一种同样客观（因而也同样真实）的非现实。我们的这个说法既正确又错误。说它错误，是因为只要否定判断具有否定的性质，它就无法被客观化；说它正确，是因为尽管如此，否定一个事物依然意味着含蓄地肯定了用其他某种事物替换这个事物，我们故意将那种事物先放在一旁。但是，从根本上说，否定判断的否定性形式却受益于肯定判断。否定判断的幻影跨越了它所依附的肯定性具体现实，将自身客观化了。由此，"空白"或"局部的乌有"的观念便形成了；于是，替换那个假定要被替换的事物的，便不是另外一个事物，而是被替换事物所留下的空白，换句话说，就是对被替换事物自身的否定了。于是，由于这种操作能够应用在任何事物上，我们就以为它会首先轮流地作用于每一个事物，而最终通盘地作用于全部事物。这样一来，我们便获得了绝对的"无"这个观念。我们现在若是分析这个"无"的观念，就会发现：从根本上说，"无"（Nothing）这个观念就是"全有"（Everything）的观念，其中还包括着头脑的一种运动，即不断地从一个事物跳到另一个事物，而拒绝停止下来，除了拒绝与它刚刚离开的那个位置相关联以外，从不确定自己的位置，因而将其全部注意力都集中在这种拒绝上。所以说，"无"的观念的最显著特征就是包罗万象和充盈，如同"全有"（All）的观念一样充盈，一样无所不包，"无"非常接近"全有"这个观念。

那么，"乌有"的观念又如何对立于"全有"的观念呢？这就是让充实与充实相对立；因此，"某个事物为什么存在？"这个问题便是毫无意

义的,是对一个伪观念提出的伪问题。这难道还不清楚么?不过,我们仍不得不再次说明这个问题的幻影何以会如此顽固地在头脑中出现。我们若表明:在"取消一切真实"的观念当中,只存在着各种现实的全部形象,它们在一个循环圈里无休止地彼此排斥;我们这样做毫无效用。我们补充说:"不存在"的观念,只是用一种更为实在的存在(因而它将是真正的现实)去排除那种不可想见的存在(或者说,一种"纯粹可能的"存在);我们这样做毫无效用。在否定判断这种 *sui generis*(独特)形式里,我们发现了一种非智力因素——否定是对一个判断的判断,是对他人或自己的一种告诫,因此,认为否定判断能够创造出另一类的新观念(即没有内容的观念),这就是荒谬的。我们这样做依然毫无效用。尽管如此,一种信念还是极为顽固,难以消除,这个信念就是:在事物存在之前,至少作为事物存在的基础,存在着"无"(Nothing)。我们若探究这个事实的原因,便会发现:其原因完全来自感情因素,来自社会因素,来自(可以说是)实践的因素,这些因素赋予了否定以具体的形式。我们说过,哲学一些最重大的困难,都来自一个事实,即人类行动的种种形式越出了它们自己的范围。人类机能的作用,本来就是为行动与思考服务,而为行动服务要多于为思考服务。或者可以说,我们若是遵从天性,那我们就是为行动才思考。所以,行动习惯给思考习惯染上了自己的色彩,我们打算对事物做出行动时,我们的头脑习惯于按照一种规则去描绘那些事物,而我们的头脑也总是按照同样的规则去观察事物;这些便毫不奇怪了。因此,正像以上的论述所说,人类的每一种行动,无疑都以某种不满足为其起点,因而也就是以某种欠缺感为起点。不事先确定目的,我们就不应当做出行动;只有当我们感到缺少某种东西时,我们才去寻求它。因此,我们的行动就从"无"达到了"有"(something),而其根本要素就是在"无"这块织物上做出"有"的刺绣。实际上,这里所说的"无",并不是指一种实

用事物的不存在。我若将一个来访者带进一个我尚未摆放家具的房间，我便会对他说："房间里什么都没有。"然而，我却知道这房间里充满了空气；不过，因为我们并不坐在空气上，所以，对于来访者和我来说，此刻这个房间实际上并未包含任何可以算作东西的东西。更概括地说，人类的工作在于创造出有用性；因此，只要这个工作尚未完成，那便存在着"无"，即不存在我们所需要的东西。我们的生命就这样花费在填充各种空白上；而我们的知性受到欲望和惋惜的影响（这种影响根本谈不上是智力性的），在生命必然性的压力之下，设想出了这些空白。我们若将"空白"理解为一种实用性的不存在，而不是一个事物的不存在，那么，从这种颇为相对的意义上，我们便可以说：我们永远在不断地从空白走向充实：这就是我们的行动所采取的方向。我们的思辨也无法避免照此行事；它自然会从相对概念达到绝对概念，因为它的对象是事物本身，而不是事物对我们的有用性。因此，一种见解便在我们身上深深地扎下了根，即现实填充了空白，而被认为是一切都不存在的"无"，则先于一切应当存在的（若不是实际存在的）事物而存在。倘若我们试图将"无"看作一切都不存在，那它就是个自我毁灭的观念，它就仅仅是个单词；相反，倘若它是个真实的观念，那我们在其中所发现的材料，就会与在"全有"这个观念中发现的一样多。我们已经表明了这一点，而那正是为了消除上述的错觉。

上面的长篇分析，对于证明以下这个观点是不可或缺的：一个自我完满的现实，并不必然就是存在于绵延之外的现实。我们若（有意识地或无意识地）通过"乌有"的观念，去达到"有"（being）的观念，那么，我们所获得的存在就具有了逻辑的或数学的性质，而一种对真实的静止概念便被强加给了我们：一切都是一次给定的，都是永恒的。然而，我们必须使自己习惯于直接地思考存在，而不是迂回绕道地思考它，不是先求助于出现在存在与我们之间的那种"乌有"的幻影。我

们必须尽力为了观察而观察，而不再为了行动而观察。这样一来，绝对就会在十分接近我们的地方被揭示出来，并且在一定程度上，它会在我们内心被揭示出来。绝对的本质是一种心理的本质，而不是数学的或者逻辑的本质。它与我们同在。它像我们一样，只是在某些方面，绝对更为无限集中，更自我汇聚；它延续着。

可是，我们是否曾想到过真正的绵延呢？这里仍旧需要一种直接的操作方式。试图接近绵延，这是徒劳的：我们必须直接将自己装入绵延当中。而这正是智力通常拒绝去做的事情，因为实际上，智力已经习惯于用不可移动的工具去思考运动的东西了。

智力的功能就是去支配行动。因此，在行动当中，引起我们兴趣的不是别的，而正是行动的结果；只要达到了目的，行动的工具是什么，这并不重要。由此便出现了这样的情况：我们完全倾注于那个将要实现的目的，我们通常都投身于那个目的，以使观念变为行动；由此也出现了一种情况，即被我们的头脑清晰地描绘出来的，只有我们的活动将要达到的那个目标；而构成这个行动的那些运动本身，却或者不为我们的意识所注意，或者混杂地呈现在我们的意识中。我们不妨考察一个非常简单的行动，例如抬起一只手臂。倘若我们必须事先想象出这个行动包括的全部基本收缩和伸展，或者甚至事先要逐一地观察到它们，仿佛它们已经被完成一样，那我们将处在什么位置上呢？但是，头脑却被直接带到了目的上，换句话说，它被直接带到了对那个将被完成的行动的简单而概括的虚象上。因此，倘若没有对抗的观念去中和第一个观念的影响，那么，恰当的运动就会自行填充那个计划，并通过某种方式，被吸引到那些缝隙的空白里。所以，智力仅仅表现活动所达到的目的，换句话说，智力仅仅指向那些停止的点。我们的活动从一个已经达到的目的转向另一个已经达到的目的，从一个停止点达到另一个停止点，它由一系列跳跃所完成；在活动过程当中，我们

的意识被尽可能地从正在继续的运动上转移开，而使它仅仅关心这个运动完成时那个预期的形象。

于是，为了使意识将正在被完成的行动结果表现为一种不可移动的结果，智力就必须将正在形成这个结果的环境同样视为不可移动的。我们的活动被置于材料的世界里。倘若材料在我们看来是一种永恒的流动，那么，我们就不应当给我们的行动标志出任何终点。我们应当感觉到：每个行动一旦完成，便立即消散；我们不应当期望一种永远转瞬即逝的未来。要使我们的活动从一个行动跳到另一个行动，材料就必须从一种状态转变成另一种状态，因为，只有在材料世界的一种状态中，行动才能放置一个结果，以便去实现它。但是，这样一来，材料难道不是在自动地呈现吗？

*A priori*（作为前提），我们可以假设：我们的知觉力图以这种偏见去理解材料。实际上，感觉器官和运动器官是相互协调的。因此，感觉器官象征着我们的观察机能；而运动器官则象征着我们的行动机能。于是，有机体便通过一种可见的或可触的形式，表现了知觉与行动的完美一致。所以，倘若说我们的活动总是指向结果，并且总是暂时地适应这个结果，那么，我们的知觉就必定在每个瞬间都仅仅保留着材料世界的一种状态，并被暂时地放置在这种状态中。这是一种最为自然的假定。并且，我们很容易看到：经验证实了这个假定。

从我们对这个世界的第一瞥开始，甚至在我们尚未分辨出其中的各种实体之前，我们就已经对各种性质做出了区分。色彩连接着色彩，声音连接着声音，硬度连接着硬度，如此等等。分别地看，这些性质中的每一种都是一种似乎持续存在的状态，都是不可移动的，直到另一种性质去取代它为止。然而，一经分析，这些性质的每一种便都自行分解为无数的基本运动。无论我们在其中看到的是不是振动，无论我们是否以任何其他方式去表述它，有一个事实都是确定无疑的：

各种性质都在变化。不仅如此，我们若要从变化的东西背后找出变化本身，这更是徒劳的：变化永远是暂时性的，而只是为了适应我们想象力的需要，我们才将这种运动与一种运动的物体联系在了一起。这个运动体永远在科学探索的前面飞翔，因为科学仅仅关心运动性(mobility)本身。在构成一秒钟的那些可以辨识出来的最小时间片断里，在对可感知的性质近乎自动的知觉里，可能存在着数以兆计的、自我重复的振动。可感知性质的恒常性，就在于这些运动的这种重复，这正像生命的持续性就在于一系列的心脏搏动一样。知觉的首要功能，完全就是依靠一种浓缩的工作，去捕捉一系列基本的变化，这些变化以性质的形式出现，或者以一种简单状态的形式出现。一个动物物种被赋予的行动力量越大，其观察机能在其生命的一个瞬间里所集中的基本变化可能就越众多。而在自然当中，从那些与以太(ether)的振动几乎同步振动的生物，一直到能在其简单知觉的最短瞬间内集中数以兆计的这种振动的生物，其中的进化必定是连续性的。前者除了能感觉到运动之外，几乎感觉不到任何其他的东西；而后者则能够察觉到性质。前者几乎被牢牢绑在了事物的运动轮轴上；而后者则能对事物的运动做出反应，其行动机能的张力，可能与其观察机能的集中程度成正比。这个进程，甚至也在人性本身中继续着。因此，人就是"行动的人"，因为他能将大量的事件汇集在一瞥当中：一个人若能逐一地观察到连续的事件，就可以使自己受到这些事件的指引；一个人若能将这些事件作为一个整体而加以把握，那他就会支配这些事件。总之，材料的种种性质，都是我们对其非静止性的静态观察所见。

于是，我们就从众多可感性质的连续流动里，标志出了各种实体的边界。实际上，这些实体的每一个在每个瞬间都在变化着。首先，它自行分解为一组性质，而正如我们所说，每一种性质都包含着一连串的基本运动。但是，即使我们将性质视为一种静止状态，实体也依

然是非静止的，因为它不断地改变着这些性质。实体首先主要就是生命体，生命体是我们最有理由从材料的连续流中分离出来的实体，因为它们构成了一个相对封闭的系统。不仅如此，我们从整体中切割出其他的实体，其目的正是为了生命体。因此，生命就是进化。我们将这种进化的一个时期集中在一个静止的视野里，我们将它称做形式，而当众多的变化足以克服我们知觉的懒散惰性时，我们就说那个实体的形式改变了。但在实际上，实体每时每刻都在改变着其形式；或者可以说，根本就没有形式，因为形式是静止的，而现实却是运动的。实际存在的是形式的连续变化；形式仅仅是为转变拍摄的快照。因此，我们的知觉还是极力将真实的连续性流体固化为一个个不连续的形象。当一个个连续的形象彼此没有太大区别时，我们就将它们看作同一个平均(mean)形象的盈亏，或者看作这个形象在不同方向上的变形。我们言及一个事物的本质、或者这个事物本身时，我们暗指的，其实正是这种平均形象。

最后，事物一旦被构成，并被其位置的种种变化显现于表面，整体当中那些深刻变化就正在被完成。于是，我们就说：这些事物相互作用，彼此施加行动了。在我们看来，这些行动无疑是以运动为其形式的。然而，我们却极力从运动的运动性转向别处；我们在前面说过，我们所感兴趣的，与其说是运动本身，不如说是运动的静态计划。它是个简单的运动吗？我们自问这个运动会朝何处去。正是依靠运动发展的方向，换句话说，正是依靠运动的暂时终点的位置，我们才能在每个瞬间表现这个运动。它是个复杂运动吗？我们首先想要知道的是：是什么在继续，这个运动正在做什么——换句话说，我们最想知道的，是运动所获得的结果，或者起支配作用的意图。我们仔细检验一下你说到一个正在完成的行动时，你的头脑里究竟有什么。我很愿意承认，其中有关于变化的观念，只是被隐藏在半透明的暗影里。而处于

充分光亮之下的,却是将要完成的行动的静态计划。正是依靠这种静态的计划,并且只有依靠它,复杂的行动才能被区分并界定出来。倘若我们不得不去想象出诸如吃、喝、打架等行动中所包含的那些运动,那我们必定会感到茫然无措,一筹莫展。我们只要一般而笼统地知道"这些行动全都是运动"就足够了。材料的那个侧面一旦被建立起来,我们只要设法将每个复杂运动的总体计划表现出来,也就是说,将作为这些运动的基础的静止图式(design)表现出来,就可以了。这里,知识依然是对状态的知识,并非对变化的知识。所以,这第三种情况也与其他情况相同。无论是性质的运动、进化的运动还是扩展的(extensive)运动,头脑都力图从非静止中获得静止的见解。因此,正像我们刚刚表明的那样,头脑便造成了三种表现(representation):(1)性质;(2)形式或本质;(3)行动。

这三种观察方式对应着三个词类:形容词、实词和动词,它们是语言最原始的要素。因此,形容词和实词代表种种状态。但是,倘若我们始终明确"动词"这个观念所唤起的意义,那么动词本身几乎并不表示别的什么含义。

我们若要更确切地说出我们对变化(Becoming)的天然态度的特点,那这就是我们所发现的东西。变化是无限多样的。从黄颜色到绿颜色的变化,与从绿颜色到蓝颜色的变化不同:它们是两种不同的性质运动。从花朵到果实的变化,不同于从幼虫到蛹、从蛹到成虫的变化:它们是两种不同的进化运动。吃喝的行动,不同于打架的行动:它们是两种不同的扩展运动。性质运动、进化运动和扩展运动,这三种运动本身的区别是非常深刻的。我们知觉的策略,如同我们知性的和语言的策略一样,就是从这些彼此极为不同的运动中,提取不明确的总体变化的单一表现,提取一种纯粹的抽象,这种抽象本身没有任何含义,而我们实际上也极少想到它。然后,我们再根据每个特定情况,

在这个观念(它总是同一个观念,总是模糊而无意识的)里加上一个或数个表现着种种状态的清晰形象,而那些状态则将所有变化——区别开来。这是一种具体的明确状态与不明确的总体变化的混合,而我们正是用这种混合,去替代具体的变化。无限多样、色彩纷繁的变化(可以说)从我们眼前经过:因此,我们便设法只去看色彩的不同,换句话说,我们只去看状态的不同;而我们假定在这些不同下面流动着不为我们所见的变化,它时时处处全都一样,并且毫无例外地是不具色彩的。

假定我们想在一个屏幕上描绘活动的图景,例如一个军团的行军场景。我们大概会首先想到一个办法:剪出代表着每个士兵的图形,然后赋予每个图形行军的运动(这种运动对于人类这个物种虽然是共同的,但个体之间却存在着差异),再将所有图形都投射到屏幕上。我们将会在这个小游戏上花费大量的工作,而即使如此,我们所获得的结果也非常可怜:它如何能够(作为最佳的结果)再现生命的灵活与多样呢?不过,还有另外一种办法,它要容易得多,也有效得多。这个办法是:为这个正在行军的军团拍摄一连串快照,然后将这些瞬间图像投射到屏幕上,这样一来,后面的图像就会非常迅速地替代前一个。这就是摄影机所做的工作。摄影机用这些照片(每一幅都以固定的角度表现了这个军团)重构了军团行军的运动性。诚然,我们若是只有照片,那么,无论我们如何久久注视它们,也都无法看到它们动起来:将静止的东西并列起来,即使无限地并列下去,我们永远不能构成运动。为了使那些照片活动起来,就必须使某个地方存在运动。这里的确存在着运动,它就存在于摄影机里。摄影机的胶片逐格展开,使一个场景的照片依次接续起来,正因为如此,这个场景里的演员才重新获得了运动性;演员将自己的全部连续性角度连接在胶片的无形运动上。因此,这个过程就是:从所有人物特有的全部运动当中,提取一种

抽象而简单的非个人运动，可以说，它就是一种普遍的运动：我们将这种运动放入摄影机，就将这个无名的运动与个人的种种不同角度结合了起来，以此重构出了每个特定运动的个体性。这便是摄影机所设计的办法。这也是我们的知识所设计的办法。我们不是将自己连系在事物的内部变化上，而是将自己置于事物之外，以便用人为的办法重新构成事物的变化。实际上，我们为不断从眼前经过的现实拍摄一幅幅快照，并且，由于这些快照表现了现实的种种特点，我们只要将这些快照串联在一种变化上就可以了；这种变化是抽象的，整体的，不可见的，位于知识这部机器的后面，其作用是模仿这种变化中独具特点的东西。知觉、思维和语言的一般运作就是如此。无论我们是思考变化、表达变化，甚至是觉察变化，我们都要启动我们内心的某种摄影机，此外我们几乎不做任何事情。因此，我们可以做出这样的小结：我们日常知识的机制，就是摄影机的机制。

对于这种运作的实践特点，不存在任何怀疑。我们每个行动的目的都是：以某种方式将我们的意志插入现实。我们的身体与其他的实体之间，存在一种安排(arrangement)，它就如同构成万花筒图案的那些碎玻璃片的安排一样。我们的活动从一种安排走向一种重新安排，而每次都无疑使万花筒产生新的摇动，我们的活动对摇动本身并无兴趣，而仅仅对新图案感兴趣。所以说，我们对大自然运作的知识，必定严格地对应于我们对自己的操作的兴趣。在这个意义上，我们若不是在滥用此类比喻，便可以说：我们对事物的知识具有摄影机的特征，这是由于我们对事物的改编(adaptation)具有万花筒的特征。

所以，摄影机的方式就是唯一可行的方式，因为这种方式就是：使知识的普遍特征自动地形成在行动的普遍特征上，同时期望每个行动细节又建立在知识细节上。为了永远指明行动，理解力就必须永远呈现在行动中；但是，为了由此去伴随活动的进程并确保活动的方向，理

解力就必须先从适应活动的节奏入手。行动是非连续性的，像生命的每一次搏动一样；因此，知识也是非连续性的。认知机能的运作机制，就是依照这样的计划而构成的。这种机能在本质上是实践的，那么，它能被用于思辨吗？我们不妨追随这种机能实际的蜿蜒曲折，看看会发生什么事情。

我将一种连续的特定变化看作一连串视像（views），我用"普遍的变化"将它们连接在一起。不过，我当然不能就此停步。那些无法确定的东西，就是无法去表现的东西：对于"普遍的变化"，我仅仅知道其字面的意义。字母X代表某种未知的量（无论它是什么），同样，我的"普遍的变化"也在此始终如一地象征着某种转变，我为这种转变拍摄了一些快照；而这种转变本身并未告诉我什么。于是，我便将注意力全部集中在这种转变上，并竭力去理解在任何两幅快照之间正在发生的事情。我运用同样的方法，就得到同样的结果；而第三个视像仅仅在其他两个视像之间一掠而过。我可以重复这个过程随便多少次，我可以一直将一些视像并列在另一些视像旁边，此外我一无所获。因此，摄影机方式的应用，便造成了永远不断的"重新开始"，在这个过程中，头脑由于始终无法使自己满足，始终找不到落脚点，它无疑就说服自己用其非静止性去模仿真实的运动本身了。但是，头脑使自己精疲力竭，头晕目眩，尽管可能获得对运动性的幻象，其运作却依然并未前进一步，因为它与其目标之间的距离依然像以前一样遥远。为了随着移动的现实一道前进，你就必须将自己放在其中。将你自己置于变化之中，你立刻就会同时把握变化本身和那些连续的状态（任何一刻，变化都有可能被静止在那些状态当中）。从外部看去，这些连续的状态被视为真实的、而不再是潜在的静止状态，然而，用这些连续的状态，你永远无法重构出运动。根据不同情况，你可以将这些状态称作性质、形式、位置或者意图，你可以随意增加它们的数目，可以让两个连

续状态之间的间隔无限小;面对那个介入的运动,你始终能够体验到一种失望感,如同一个孩子想合起双手、捏碎烟雾时的感觉那样。运动总是从间隔之间飞掠过去,因为每次想用那些状态去重构变化,全都包含着一个荒谬的命题,即运动是由静止构成的。

哲学从其诞生初期就觉察到了这一点。埃利亚学派的芝诺悖论(the arguments of Zeno of Elea)除了能说明这一点之外,别无意义,尽管提出它们是出于极为不同的意图。

以芝诺悖论中"飞驰的箭矢"为例。芝诺说,箭矢在每个瞬间都是静止的,因为它没有时间去移动,也就是说,没有时间去占据至少两个连续的位置,除非至少有两个瞬间允许它如此。因此,在一个既定瞬间里,箭矢便停止在一个既定的点上。箭矢前进的每一个点都是静止的,因此,在它运动的全部时间里,箭矢都是静止的。

倘若我们假定:箭矢在其前进过程中永远不能存在(be)于任何一点,那么,上述的说法便是正确的。倘若运动的箭矢永远与某个静止位置同一,那上述的说法也是正确的。然而,箭矢在其进程中却永远不存在(is)于任何一点。我们最多也只能说,它可能存在于那个点;在这个意义上,可以说它经过了那个点,并且有可能停止在那里。的确,倘若箭矢真的停在了那里,它就将留在那里,而在那个点上,我们所涉及的已经不再是运动了。实际上,倘若箭矢离开A点,下落到了B点,那么,它的运动AB(只要它还是运动)就像发射这个箭矢的弓的张力一样简单,一样不可分解。手榴弹若在它落地之前爆炸,就用一种不可分割的危险覆盖了它的爆炸圈;同样,从A点飞向B点的箭矢,也通过一次行程(尽管飞过了某个范围的绵延)展示了其不可分割的运动性。假定AB两点之间展开了一根松紧带,你能分割它的张力吗?箭矢的行程就是这种张力;它同样是简单的,同样是不可分割的。它是个单一的、独一无二的飞行。你在它经过的间隔中固定一个C

点，说在某个瞬间箭矢曾经是在C点上。它若曾经在C点上，它就会停留在那里，你所看到的，就不会是从A点到B点的飞行，而是两次飞行了，一次是从A点到C点，另一次是C点到B点，此外还有一次休止的间隔。根据这个假定，一个单一的运动完全是在两个停止点之间的运动；倘若两点之间存在停止，那它就不再是个单一的运动了。从根本上看，那个错觉的根源来自一个见解，即运动一旦被完成，就已经沿着它的进程留下了一个静止的轨道，我们可以在这个轨道上数出随便多少个静止状态。我们由此便得出结论说：运动正在被完成的时候，每个瞬间都在它下面留下了一个与它同一的位置。我们并没有看到这个轨道是一次性地创造出来的，尽管创造它也需要一定的时间；我们虽然能任意分割这个一次性地创造出来的轨道，却无法分割对它的创造，因为那是个正在进展的行动，而不是个事物。假定运动的实体存在于其进程的一点上，这就是将其进程在这一点上剪断，分割了这个进程，就是用两个轨道代替了我们最初考察的那一个轨道。这就是区分出了两个连续的行动，而根据假定，本来只有一个行动。总之，这就是认为：这个进程本身具有箭矢的一切，它们可以被说成是箭矢已经越过的间隔；换句话说，这就是承认了"运动与静止是同一的"这个前提的荒谬性。

这里，我们不准备对芝诺的其他三个悖论进行讨论。在我们其他的著作中，我们已经对它们进行了考察。我们只要指出一点即可：它们都是将运动运用在了那条已经越过的线路上，并且假定凡是对于那条线路是真实的，对运动也就是真实的。例如，那条线路可以被随便分割成多少部分，可以随意按照什么长度去分割，而它永远是同一条线路。我们由此得出结论说：我们有权按照自己的意愿去假定那个被清晰完成的运动，有权认为那个运动始终是同一个运动。于是，我们便得到了一系列的谬论，它们全都表达着同一个基本谬论。但是，只

有对一种观察者来说，才有可能将运动运用到已经越过的线路上：这种观察者置身于这个运动之外，在每个瞬间都能看到停止的可能性，并且试图用这些可能的静止状态去重构真正的运动。只要我们在思想上承认真正运动的连续性，这种荒谬便立即会烟消云散；我们每一个人每次抬起一只手臂或者向前迈出一步时，都会意识到真正运动的这种连续性。因此，我们实际上感觉到的就是：一条经过两个静止点之间的线路，的确是用一个不可分割的笔触画出来的，而我们设法将一些局部（它们一一对应着从已被走过的线路上任意选择出来的局部）用在画出这个线路的运动上，这也是徒劳的。运动实体描画出来的线路允许它本身接受任何一种分割，因为它并不具有内在的组织。然而，一切运动却都是被内向地具体完成的。它或者是一个不可分割的跳跃（然而它依然有可能占据一段很长的绵延），或者是一系列不可分割的跳跃。我们或者必须考虑到清晰完成运动的因素，或者就不要去思考运动的本质。

阿喀琉斯（Achilles）追赶乌龟时[4]，他的每一步都必须被看作不可分割的，同时，乌龟的每一步也必须被看作不可分割的。走过一定的步数之后，阿喀琉斯便会超过乌龟。没有比这更简单的了。你若坚持要进一步划分这两个运动，你尽可以分别在阿喀琉斯和乌龟的进程中分辨出两者各自步子的约数（sub-multiple）；但是，你必须遵从两者进程的自然完成。只要你遵从它们，就不会引起任何困难，因为你将遵循经验的指导。但是，芝诺的设计却是根据一个任意选定的规律，去重构阿喀琉斯的运动。阿喀琉斯迈出的第一步被假定要到达乌龟以前所在的那个点，而第二步则要到达他正迈出第一步时乌龟已经移到的那个点，如此继续。在这个意义上，阿喀琉斯便总是需要迈出新的一步（即永远无法赶上乌龟）。然而，阿喀琉斯显然是用另外一种颇为不同的方式超过乌龟的。我们若是能够像看待被经过的间隔（它们

是可以任意分解和重组的)那样去看待芝诺所考察的运动,那么,这个运动就完全等于阿喀琉斯的运动。你一旦承认了这第一个谬误,你就不得不承认其他一切谬误。[5]

因此,将芝诺的论据扩展到性质的变化和进化的变化上,就没有什么比这更容易的事情了。在这些变化当中,我们将会发现同样的一些矛盾。儿童能够变成青年,达到成熟期,又衰退为老年人,我们若是认为这个过程当中的生命进化就是现实本身,我们就能够理解这个过程。幼年期、青春期、成熟期和老年期,这些只是头脑的观点,是我们从外部想象出来的一个连续的发展过程中可能存在的一些停止点。与此相反,幼年期、青春期、成熟期和老年期若是被看作进化不可分割的组成部分,它们就变成了真正的停止点,而我们便不再能够设想进化如何能够进行,因为一些并列起来的停止点永远无法等于一个运动。那么,我们怎样用已经制成的东西去重构正在被制做的东西呢?例如,怎样从作为一个事物而一次给定的童年过渡到青春期(而根据假定,童年完全是给定的)呢?我们若是仔细观察,便可以看到,我们说话的习惯方式(这种方式是按照我们的思维方式而养成的)将我们引入了逻辑的真正死胡同——我们听任自己被引入这些死胡同,毫不焦虑,因为我们糊涂地感到:我们若想走出来,就总是能够如愿以偿:实际上,我们只要放弃我们智力的摄影机习惯就行了。我们说"儿童变成了大人"时,让我们当心,切莫过于深究这种表达的字面意义,否则,我们便会发现:我们提出"儿童"这个主语时,表语"大人"尚未作用于主语,而我们说出"大人"这个表语时,它已经不再作用于主语"儿童"了。而现实却是从童年期到成年期之间的转变,而这个现实却从我们的手指缝中溜走了。我们只有"儿童"和"大人"这些想象出来的停止点,而我们几乎要说:这些停止点中的这一个就是另一个,正像芝诺的箭矢,按照这位哲学家的说法,这个箭矢存在于其进程的每一个

点上。而实际上,此处的语言若是忠实于现实,那我们就不应当说"儿童变成了大人",而应当说"从儿童到大人之间存在着变化"。在前一个命题里,"变成"是个意义不确定的动词,其目的在于掩盖我们陷入的一种谬误,即我们将"大人"这种状态赋予了"儿童"这个主语,这种做法相似于摄影机胶片的运动(它总是如此),这种运动被隐藏在摄影机里,其功能就是将一些连续画面互相叠置起来,以模仿真实对象的运动。而在第二个命题里,"变化"是主语,它凸现在前面。这就是现实本身;于是,童年期和成年期就仅仅是些潜在的停止点、仅仅是头脑的视像了;我们现在要说的是这个客观的运动本身,而不再是对它的摄影机式的模仿。不过,只有前一种表达方式才能与我们的语言习惯相符。要采用后一种表达方式,我们就必须摆脱思维的摄影机机制。

我们若想一劳永逸地摆脱运动问题引起的那些理论谬误,就必须将这种机制彻底抽象掉。只要我们试图用一些状态去构成一个转变,一切便全都是晦暗的,一切便全都是矛盾的。而我们一旦置身这个转变旁,并在思想中切断这个转变,以区分出一些状态,晦暗就立即被澄清了,矛盾也立即无影无踪了。这是因为,转变中的东西多于一系列状态(即想象的断面)中的东西;换句话说,运动中的东西多于一系列位置(即想象的停止点)中的东西。但是,第一种观察事物的方式却符合人类头脑的运作过程;相反,第二种方式则要求我们逆反我们理解习惯的天然趋向。因此,哲学最初面对这种努力畏葸不前,这就毫不奇怪了。古希腊人忠于自然,忠于头脑的天然趋向,而只要语言能够顺乎自然地将思想外化,他们便最忠于语言。他们不是去责怪思维的方式,不是去责怪表达事物进程的语言,而宁愿去宣布事物进程本身是错误的。

这的确就是埃利亚学派的哲学家们一致做出的判决。他们做出这个判决时没有任何踌躇和保留。由于变化动摇了思维习惯,并且无

法适应语言的模式,他们便宣布变化是不真实的。他们认为空间运动和普遍变化仅仅是些错觉。“现实在变化,但它不应当变化”,这个说法不必改变那个前提,就能将他们的结论软化。经验将变化呈现在我们面前;那只是可被感知的现实。但是,可被智力把握的现实,即应当如此的现实,却更加真实,而这种现实是不变的。在性质变化、进化变化和扩展变化的下面,头脑必须去寻找那些藐视变化的东西,寻找可以界定的性质,寻找形式或本质,寻找终点。这就是发展于整个古典时期的那种哲学的基本原则,那种哲学就是关于形式的哲学,或者用更接近古希腊人的术语说,就是关于理式(idea)的哲学。[6]

我们此处翻译成“理式”(Idea)的那个希腊字(*eidos*),实际上有三层意思。它表示(1)性质;(2)形式或本质(essence);(3)正在执行的行动的目的或图式(design,用其“意图”这个意义),换句话说,从根本上看,行动的图式(design,用其“描绘”这个意义)是假定为已经被完成的。这三个方面分别就是形容词的、实词的和动词的三个方面,并且对应着语言的三种基本范畴。做出以上解释以后,我们就可以(并且应当)将“*eidos*”翻译成“见解”(view),或者直接译成“瞬间”(moment)。这是因为,“*eidos*”是对静止事物的静止见解;性质,就是变化的一个瞬间;形式,就是进化的一个瞬间;而本质(essence)则是一种平均形式,其他形式作为这种平均形式的变体排列在它上下;最后,是那个先于要完成的行动而存在的意图,即精神的设计(我们说,它只能是那个被完成的行动的材料的设计,而不可能是别的),它事先被描绘出来、构思出来。因此,将事物降低为理式,就是将变化分解为几个主要的瞬间,不仅如此,按照假定,这些瞬间还被与时间的种种规律隔开,实际上,它们被从永恒中抽取了出来。换句话说,我们若将智力的摄影机机制用于分析真实,我们得到的就是关于理式的哲学。但是,我们若将这些不可改变的理式置于活动的现实的基础上,那我们就必然

会得到一种完整的物理学，一种完整的宇宙论，一种完整的神学。我们的意图，并不是想用短短数页的篇幅，去概括一种像古希腊人的哲学那样复杂而全面的哲学。不过，既然我们已经描述了智力的摄影机机制，我们就应当表明这种机制的运作会产生何种对现实的观念，这是很重要的。我们认为，我们在古代哲学中发现的，正是这种观念。这种哲学的一些主要路线从柏拉图经过亚里士多德（甚至在某种程度上，经过斯多葛学派），发展到普洛丁（Plotinus），其中根本没有任何偶然的东西，没有任何或然的东西，没有任何必须被看作哲学家空想的东西。它们标志着有条理的智力间断地"抓拍"（snapshot）流动的普遍变化所获得的视像。因此，即使今天，我们也应当按照古希腊人的方法去进行哲学探讨；我们也应当再次找到古希腊人得出的这种或那种普遍结论，而不必知道究竟是谁得出了那些结论；我们也必须完全像古希腊人那样，相信我们思维的摄影机本能。

我们说过，运动中包含的东西，多于赋予运动物体的那些连续状态中包含的东西；变化中包含的东西，多于那些依次经过的形式中包含的东西；形式进化中包含的东西，多于那些被相继假定出来的形式中包含的东西。所以，哲学能够从第一类术语中吸取第二类术语，却不能从第二类术语中吸取第一类术语：思辨必须以第一类术语为起点。然而，智力却将这两组术语的次序颠倒了过来；在这一点上，古代哲学的做法与智力的做法相同。它将自身装进了那些不可改变的事物里，它仅仅设定了一些理式。但是，变化依然存在：变化是一种事实。那么，我们怎样仅仅去设定不可改变性（immutability）呢？我们是否应当认为变化是从不可改变性中产生的呢？要得到变化，不能依靠添加任何东西，因为根据假定，理式之外不存在任何肯定的东西。因此，要得到变化，就必须依靠减法。所以，古代哲学的基础，就必然建立在这样一种假定之上：静止的东西中包含的东西，多于运动的东西

中包含的；我们借助减少或减弱的办法，从不可改变性达到了变化。

因此，要获得变化，就必须在理式中加上某种否定性的(负的)东西，或至多加上零。柏拉图的"非存在"(non-being)、亚里士多德的"材料"(matter)，就是这种否定性的东西——一种与理式结合在一起的、形而上学的"零"(它如同数学上与数字结合起来的零)，在空间和时间中与理式相乘。通过这个方法，静止的东西和简单的理式被折射到一种无限扩展的运动里。按理说，除了不可改变的理式(它们之间不可改变地相互适应)，就不应当存在其他任何东西了。但实际上，材料却将其空白加在了上面，并且由此释放了普遍的变化。在种种理式之间，有一种难以捉摸的"无"(nothing)在潜行，造成了无尽的刺激和永恒的不安，如同恋人的两颗心之间隐隐出现的那种猜疑。减弱那些不可改变的理式：只有如此，你才能获得事物永恒的流动。理式(或形式)就是可被智力把握的现实的整体；换句话说，就是真实的整体，因为它们完整地代表了"存在"(Being)的理论平衡点。而可被感知的现实，则是在这个平衡点两边的永恒摇摆。

因此，有关理式的全部哲学才始终贯穿着某种关于"绵延"(duration)的概念，也贯穿着"时间与永恒的关系"的概念。将自身置于变化当中的人，就能够在绵延中看到事物的根本生命，即最基本的现实。因此，种种形式(头脑将它们隔离并保存在概念里)只不过是这种永远不断变化的现实的快照。它们是被汇集在时间进程上的一个个瞬间；并且，正因为我们切断了将它们连系在时间上的那根线，它们才不再延续下去。它们往往会退到自己的范围里，也就是说，退到人为的重构和象征性的表达方式里，而那正是它们在智力中的对等物。倘若你愿意，可以说它们进入了永恒；不过，它们当中那种永恒的东西，却恰恰是不真实的东西。与此相反，我们若用摄影机的方式去处理变化，种种形式就不再是为变化拍摄的快照了；它们成了变化的构成要素；

它们代表着变化当中所有肯定性的东西。永恒不再作为一种抽象而凌驾于时间之上，而是作为一种现实而成了时间的基础。这一点正是关于形式(或理式)的哲学的见解。它在永恒与时间之间建立的关系，与在一块金子和一丁点零钱之间建立的关系一样——那零钱的数量太少，以致不必还清债务依然能够永远继续支付下去。可以用那块金子立即还清这个债务。柏拉图说，神无法使世界永远存在，便将时间这种"永恒的活动形象"给了世界；[7]他这番意味深长的语言所表达的，正是这个意思。

由此也引出了关于空间扩展性(extension)的某种概念，从根本上看，这种概念依然属于理式哲学的范畴，尽管它并未被如此清晰地表达出来。让我们想象一个被放置在变化旁、并且顺应变化运动的头脑。在这个头脑看来，每一个连续的状态，每一种性质，总之，每一种形式，都将会是由思维在普遍变化中切割出来的片断。还可以发现：形式在本质上具有了扩展性，实际上，形式与在流动进程中将形式材料化的变化的扩展性，两者是不可分割的。因此，每一种形式都既占据空间，也占据时间。但是，理式哲学却反其道而行之。它从形式开始；它在形式中看见了现实的本质。它不是将形式看作为变化拍摄的快照；它断定形式是永恒的；于是，对于这种静止的永恒，绵延与变化就被假定成了仅仅是退化的形式。被如此设置的形式独立于时间之外，它不再是知觉中所发现的一种东西；它成了一个概念。并且，由于概念上的现实已经既不再占据扩展性，又不再占据绵延，种种形式就必定被置于空间之外，必定凌驾于时间之上。因此，在古代哲学当中，空间和时间就必然具有了相同的起源和相同的价值。空间中的扩展性和时间中的反扩展性，全都表现了对存在的同样缩减。这两者只不过是"存在的"与"应当存在的"之间的距离。从古代哲学的立场看，空间和时间不可能是别的，而只能是一种不完整的现实(或者可以说，一

种偏离了其自身的现实)探求自身所需要的场。不过必须承认:这个场是随着这种探求的进展而被创造出来的,而这种探求以某种方式在自身下面设置出了这个场。让一个想象的摆(一种纯数学的点)从它的静止位置开始运动:这就启动了一种永久性的摆动,沿着这个摆动,排列着一个个的点,排列着一个个瞬间。由此而产生的空间和时间,其"肯定性"与这个运动本身的"肯定性"相等。它们代表着人为赋予那个摆的位置与其正常位置之间的距离,即它要恢复到自然的静止状态所缺少的距离。将它放回其正常位置上:空间、时间和运动便缩减成了一个数学点。正因为如此,人类的推理才形成了一个无尽的链条,但立即被直觉所捕捉到的真实吞没了,因为人类推理在空间和时间里的广度,(可以说)完全是思维与真实之间的距离。[8]空间扩展性和绵延与纯粹的形式(或理式)之间的关系,也是如此。我们面前是种种可被感知的形式,它们始终在要恢复自身的理式性,却始终受到自身携带的材料的妨碍;换句话说,它们受到自身内在空白的妨碍,受到"它们是什么"与"它们应当是什么"之间的距离的妨碍。种种可被感知的形式永远处在正要恢复自身的那个点上,永远在失去它们自身。有一条无可更改的规律,像西绪福斯(Sisyphus)推动的那块巨石一样,[9]使它们在几乎达到顶点时注定要落回去;这个规律将它们投射到空间和时间里,它不是别的,正是它们原初的不充分性本身的恒常性。成长与衰落的交替嬗递,永远在不断重新开始的一次次进化,天体运行的无限重复——这一切全都表现了某种根本的不足(deficit),而材料性就存在于这种不足之中。弥补这个不足:你立即就取消了空间和时间;换句话说,你立即就取消了那种永远在更新的摆动,其目标始终是要恢复稳定的平衡,却永远不能实现。事物再次相互渗透了。那些在空间中扩展的东西,被压缩成了纯粹的形式。而过去、当前和未来则缩减成了一个单一的瞬间,而这个瞬间就是永恒。

这就等于说：物理学只不过是被损坏了的逻辑学。全部理式哲学都被归结在这个命题里。这个命题中包含的那个隐藏的哲学原理，则是我们的理解力当中固有的。不可改变性若是多于变化，形式就多于变动，而理式的逻辑体系（这些理式合理地居于从属地位，并且互相协调）之所以被分散到一系列被偶然地并列起来的物理对象和事件中，便正是由于一种真正的下降。一首诗的萌芽观念，通过数千个想象而得到生发，这些想象通过那些延伸到词汇中的短语而被材料化（具体化）了。我们越是从静止的观念（它收拢在一起）下降到那些展开这个观念的词汇，为偶然性和选择留下的余地就越多。用其他词汇表现的其他隐喻也许已经产生了；形象唤起形象，单词唤起单词。于是，所有这些单词便陆续出现，并且全都力求依靠它们自身去重构那个简单的萌芽观念，却毫不奏效。我们的耳朵只能听见一个个单词；因此，它只能觉察到偶然的东西。然而，我们的头脑却借助连续的跳跃，从单词跳到了形象，又从形象跳到了最初的那个观念，这样一来，它便从单词的知觉（即由偶然唤起的偶然）跳到了理式（它自我确定其存在）的概念。哲学家面对普遍性时，就是如此行事的。经验力图使各种现象经过他眼前，而各种现象同样是按照一种由时空环境确定的偶然规则陆续出没。这种物理规则就是退化的逻辑规则，它不是别的，而只是下降到空间和时间中的逻辑规则。然而，哲学家却从知觉再度上升到概念，因而看到：物理学所拥有的全部肯定的现实，都被压缩到了逻辑的概念当中。他的智力并不顾及那种削弱存在的材料性，而在不可改变的理式系统中把握存在本身。因此，只要我们将自己的智力放回到它的真正位置，纠正因智力与可被智力把握的对象的分离而造成的错位，我们就获得了科学，而在我们看来，这种科学是完整的，现成的。所以说，科学并不是人类的造物。科学先于我们的智力，独立于我们的智力，实际上，科学是事物的生产者。

我们若将形式仅仅看作头脑为连续的变化拍摄的快照，那么形式就的确必定与思考它们的头脑相关，而绝不可能独立存在。我们至多能说，每个理式都是个理想(ideal)。但是，这样一来，我们就是在赞成一个对立的假定。于是，理式便是独立存在的了。古代哲学不可能不做出这样的结论。柏拉图明确阐述了这个结论，而亚里士多德竭力要回避这个结论，却没有成功。运动产生于不可改变性的降低，因此，倘若某个地方不存在现实化了的不可改变性，那就不可能产生运动，自然也就不可能产生可感知的世界了。所以，亚里士多德从否认理式具有独立的存在入手，却发现自己依然无法剥夺理式的独立存在，于是，他就将理式彼此挤压在一起，将它们卷成了一个圆球，并且在物理世界之上建立了一种形式，而那种形式被说成是形式的形式，理式的理式，或者用他自己的话说，是思维的思维。这就是亚里士多德的神——这个神必然是不可改变的，并且与世界上正在发生的事情毫无瓜葛，因为他不过是用全部概念综合而成的单一概念。诚然，这些多重概念当中，没有一个能够单独存在，因为它处于神的整一当中；我们若在亚里士多德的神当中去寻找柏拉图的理式，我们将会一无所获。但是，我们只要在亚里士多德的神本身的某种折射里去想象这个神，或者简单地向现实世界倾斜，我们立即就可以看到：柏拉图的理式从这个神当中涌现出来，仿佛它们被包在了这个神的整一本质当中：光线就是如此从太阳里喷射出来的，然而太阳却并未包含着光线。也许，亚里士多德的哲学里，被称作"积极的智力"(*νοῦς ποιητικός*)，换句话说，就是人类理解力中那种基本的、无意识的东西，其含义就是这种可能性，即从亚里士多德的神当中涌现出柏拉图的理式。这种"积极的智力"就是整体的科学，它被一次性地设定出来，而有意识的、散漫的智力则注定只能一点一点地、困难地将它重构起来。所以说，在我们心中，或者更准确地说，在我们后面，像亚历山大学派哲学家(Alexandri-

ans)所说的那样,可能存在一种神的幻象,它始终是一种虚拟的幻象,而永远无法被有意识智力真正地现实化。在这个直觉当中,我们应当看到扩展到理式中的神。正是这个“无所不为”,[10]连系着在时间中运动的散漫智力,发挥着与那个静止的“推动者”(他连系着天堂的运动及事物的进程)相同的作用。

因此,理式哲学本身就包含着一种因果论(causality)的特殊概念,而弄清这个概念是很重要的,因为只要我们溯及智力自然运动的尽头,以便上升到事物的起源,我们就会遇到这个概念。的确,古代哲学家从未清晰地阐明过这个概念。他们都将自己局限于从这个概念里引出结果,一般地说,他们仅仅提出了对这个概念的一些见解,却并没有表述过这个概念本身。的确,他们也谈到过由那个原初推动者发出的、作用于整个世界的吸引力或者推动力。这两种见解全都可以在亚里士多德那里找到,他向我们表明:在宇宙的运动中,存在着事物向神之完善回归的渴望(aspiration),因而那也是一种向着神的上升;在另外一些著作里,亚里士多德又将这种渴望描述为神与(事物的)最高领域相接触的结果,因而也就是从神到事物的下降。我们认为,亚历山大学派哲学家说到“行进”(procession)与“转变”(conversion)时,同样没有离开亚里士多德提出的这个双重指向。每个事物都来自这个第一原理,每个事物都渴望回归到这个第一原理。但是,我们只有将这两个以神为起源的概念全都带回到第三个概念,它们才能互相协调一致。我们将这第三个概念看作基础的概念,只有这个概念,才不仅能使我们理解事物何以(以及在何种意义上)在时空中运动,而且能使我们理解为什么存在着空间与时间,为什么存在着运动,以及为什么存在着事物。

我们研究从柏拉图到普洛丁的哲学时,通过古希腊哲学家们的论证,这第三个概念便越来越清楚地显现出来。我们可以对这个概念做

出如下的表述：肯定一个现实，这就意味着自动地肯定了这个现实与“无”之间存在的全部不同程度的现实。这个原理在数字当中体现得十分明显：我们要肯定十这个数字，若不由此而肯定九、八、七……等等数字的存在，换句话说，若不由此而肯定十与零之间的整个间隔，就无法肯定十这个数字。不过，我们的头脑在这里从量的领域自然地进入了质的领域。在我们看来，某种完善是已知的，这种完善与（我们认为自己设想出的那种）“乌有”之间的全部连续降级也是已知的。因此，让我们设定：亚里士多德的神，即思维的思维（换句话说，就是做出循环的思维），依靠一种自动的（或者更准确地说，一种永恒的）循环过程，从主体自行变成对象，从对象自行转变成主体；另一方面，“乌有”则似乎在自行设定；而既然两极已经被给定，两极间的间隔也已经被给定，于是，（倘若说）我们设定了神之后，存在的各个降级程度，即从神的完善下降到“绝对的无”之间的全部降级，就被自动地实现了。

我们不妨从顶端到底端地经历一下这个间隔。首先，只要最轻微地缩减那个第一原理，便足以将存在（Being）掷入空间和时间了；但是，代表这种第一次缩减的绵延与扩展，将会极为接近神的非扩展性和永恒性。因此，我们必须对自己将对神的原理的这第一次缩减，描绘成一个自转的球体，它依靠自身永久的循环运动，模仿神的思维循环的永恒性；不仅如此，它还创造出了其自身的位置，并由此而创造出了普遍的位置，[11]因为它包含着一切，却不被任何所包含，它运动着，却没有起点；它也创造自己的绵延，并因此而创造普遍的绵延，因为它的运动是衡量一切运动的尺度。[12]这样，我们便将逐步看到：完善被逐步地缩减，一直下降到我们这个世俗的世界，其中，出生、成长及衰亡的循环最后一次地模仿着并损坏着那个原初的循环。按照这个意义去理解，神与世界之间的因果关系，从下面看时就是一种吸引力，从上面看时就是一种推动力或接触，因为最高的天堂及其循环运动就是

对神的模仿，而一切模仿都是对某种形式的重复。所以说，按照这样的观点，我们就将神看作了一种有效原因或者终极原因。但是，这两种关系却都不是终极的因果关系。真正的关系是我们在构成一个方程的两个元之间发现的那种关系，其中，第一个元是个单一的术语，而第二个元则是无数术语的总合。可以说，倘若我们假定只要出现那块金子、零钱也会自动地出现，那么，它就是那块金子与零钱之间的关系。只有如此，我们才能懂得亚里士多德为什么不断言"事物的运动必定要有个开端"，而是相反，断言"事物的运动不可能有开端、并且永远不会完结"，以证明必定存在一个静止的最初推动者。倘若存在着运动，换句话说，倘若计算零钱，那么，最终一定会发现某个地方存在着那块金子。并且，倘若计算零钱的工作永远继续下去，那个明显与这工作相等的单一术语就必定是永恒的。运动性的永久性，只有以不可改变性的永恒性为基础，才成为可能，因为不可改变性的永恒性用一个无始无终的链条展开了运动性的永久性。

这就是古希腊哲学的最后结论。我们并未试图将它 *a priori*（作为前提）重构出来。它的来源是多方面的。它通过许多无形的线索，连系着古希腊人的心灵。因此，从一条简单的原理中推导出这个结论，这种努力就是徒劳的。[13]然而，倘若来自诗歌、宗教、社会生活以及依然处于初级状态的物理学和生物学的一切，全都被从这个原理中除去，倘若我们拿走可以用于构筑这个堂皇大厦的全部轻便材料，那就依然还存在着一个结实的框架，而这个框架则标志出了一种形而上学的主要轮廓；我们认为，这种形而上学就是人类智力天然的形而上学。的确，每当我们追溯知觉和思维的摄影机趋向到其尽头，我们就会得出一种此类的哲学。我们的知觉和思维开始于用一系列不可改变的形式去替代连续的进化变化，而那些形式则是轮番被"中途截获"（be caught on the wing）下来的，就像一种旋转游戏（merry-go-round）里

的那些环，儿童们经过它们时，用手中的小棍子将他们从挂钩上摘下来。那么，这些形式如何能够通过？它们又是串在了什么"小棍子"上的呢？这些稳定的形式，是通过提炼改变所有确定的东西而获得的，因此，没有剩下任何东西去描述承载这些形式的不稳定性，而只剩一种否定的属性，而这种属性必然就是不确定性本身。这便是我们思维最初的发展进程：它将每一个变化都分解为两种要素：一种要素在每个特定情况下都是稳定的和可以界定的，换句话说，它就是形式；另外一种要素则是无法界定的，并且始终如一，它就是普遍的变化。语言的基本运作同样如此。语言所能表达的，只有种种形式。语言已经被降低为将运动性（正因为它总是未表达出来，所以被认为在一切情况下都是相同的）当作已经被理解的东西，或者，语言是被限制在了默认这种运动性的范围之内。然后又出现了一种哲学，它承认这种由思维和语言进行的分解是合法的。除了用更大的力量将这种区分加以客观化、将它推向极端的结果、将它缩减为一个体系之外，这种哲学还能做些什么呢？于是，这种哲学便一方面用确定的形式或不可改变的元素去构筑真实，另一方面则用一条运动性原理去构筑真实，而由于这条原理是对形式的否定，所以根据假定，我们无法对它做出任何明确的界定，它就成了纯粹的不确定性。这种哲学越是将注意力指向由思维划定、由语言表示的那些形式，它就越是能够看到：这些形式居于那些可感知的东西之上，并且被提炼成了纯粹的概念，它们能够相互渗透，甚至能够最终被聚集起来，变为一个单一概念，即全部现实的集合、全部完善的获得。与此相反，这种哲学越是朝着普遍运动性的无形源头下降，它就越是会感到：这种运动性沉入了自己的源头中，同时，这种运动性也变成了空白，消失在（被它称作的）"非存在"（non-being）当中。最终，这种哲学便一方面承认理式系统，这个系统合乎逻辑地相互协调，或者集中成为一个理式；另一方面它又承认一种表

面的乌有，即柏拉图的"非存在"或者亚里士多德的"材料"(matter)。然而，既然你已经裁开了布料，你就必须将它缝起来。你现在既然有了可感觉之上的(supra-sensible)理式，也有了可感觉之下的(infra-sensible)非存在，你就必须去重构可感知的世界。你只有假定一种形而上学的抽象必然性，才能如此重构可感知的世界；借助这种抽象的必然性，这个"全部"(All)与这个"零"(Zero)的相遇，才相当于对衡量两者间隔的各个程度的现实的肯定；这就如同一个未经分割的数字，当它被看作其自身与零之间的一种区别时，它便被揭示为一个个单位的某种总合，并且通过对其自身的这种肯定去肯定所有小于它的数字。这就是天然的推定。这种推定也被我们视为古希腊哲学的基础。因此，要解释这些不同程度的中介现实，最不可或缺的就是要去度量这些中介现实与整体现实之间的距离。现实的每个较低等级，都是对其较高一级现实的缩减，而从可被智力把握的观点看，我们在其中观察到的那种可被感知的新鲜性，则溶解成了叠置在这种现实上的新的否定量。哪怕最少量的否定(我们已经在可感知现实的一些最高形式里发现了这种否定，因此在那些较低的形式里，这种否定就更多)，也会表现为可感知的现实、扩展性及绵延这些最普遍的属性。我们若不断进行这种减弱，便会获得越来越特殊的属性。哲学家的幻想在此处将能够自由驰骋，因为正是依靠一种任意的判定，或者至少是依靠一种有争议的判定，可感知世界的一个特定侧面才能够相当于对存在的一种特定缩减。我们不会像亚里士多德那样，必然得到一个包括着一些自转的同心球体的世界。但是，我们却将得到一种类似的宇宙系统——换句话说，我们将会承认一种结构，其各个局部尽管各不相同，但它们之间的关系却完全相同。而这个宇宙系统同样受到同一条原理的支配，而物理的东西将被逻辑的东西界定出来。透过不断变化的现象，我们将会看到一个由概念构成的封闭系统，这些概念相互从属，相

互协调。科学被理解为这个由概念构成的系统,它将比可感知的现实更为真实。这种科学将先于人类的知识,而人类的知识却只能逐字地将它拼写出来;这种科学也先于各种事物,而各种事物则只能笨拙地去尝试模仿它。它只要从自身转移片刻,就能够跨出自己的永恒性,并由此与人类的全部知识和所有的事物取得一致。所以说,其不可改变性的确就是普遍变化的原因。

这就是古代哲学对变化和绵延的见解。在我们看来,现代哲学(尤其在其开始阶段)曾经多次地希望摆脱这种见解,这是毫无疑问的。但是,一种无法抗拒的吸引力却将智力带回了它的天然运动,将现代人的形而上学带回了古希腊形而上学的那些普遍结论。我们必须力图澄清这一点,才能表明现代机械论哲学究竟是通过什么样的无形线索、依然与古代的理式哲学紧连在一起,才能表明现代机械论哲学究竟是如何对我们理解力的需求(而首先是实践的需求)做出回应的。

如同古代科学一样,现代科学也按照摄影机的方式运作。它无法按照别的方式运作;所有的科学都受制于这个规律。这是因为,科学的本质就是处理表记(signs),它用表记代替了对象本身。毫无疑问,这些表记不同于语言符号,因为它们比语言符号更精确,更有效;但它们依然被紧连在符号的普遍条件中,这种条件就是用被静止的形式去指定现实的某个固定侧面。为了思考运动,头脑必须做出永远不断更新的努力。各种符号的作用,就是用一种人工的重构物去替换事物运动的连续性,使我们做出这种努力;而在实践中,这种人工重构物就相当于事物运动的连续性,并且具有易于掌握的优点。可是,我们还是将手段放在一旁,而仅仅考虑目的吧。科学的根本目标是什么呢?就是扩大我们对事物的影响。科学的形式也许是思辨性的,与其直接的目的无关;换句话说,我们可以赋予科学它所需要的任何荣誉。但是,

无论怎样推迟承认科学的实用目的，这种做法总是要在某个时间内付出代价。总之，科学的目标始终是实用性。即使科学投入到理论当中，它也必定要使自己的行为采取实践的普遍形式。无论科学上升得有多高，它都必定要随时准备落回行动的领域，并且在行动领域里站住脚跟。倘若它的节奏与行动本身的节奏绝对不同，那它就无法做到这一点。我们已经说过，行动借助跳跃而进行。做出行动就是重新自我适应。因此，了解(即为了行动而预见)就是从这种情势转到另一种情势，从这种安排转到另一种重新安排。科学可以去考察那些越来越彼此接近的重组；它可以因此而增加它分离出来的那些瞬间的数量，但它始终要分离出那些瞬间。至于这些瞬间之间的间隔里发生的情况，科学对它们的关心程度，与我们普通的知性、感觉和语言对它们的关心程度相同：它并不针对那些间隔，而仅仅针对那些端点。因此，摄影机方式就自动地强加在了我们的科学上，这就像它曾经自动强加在了古人的科学上一样。

那么，现代科学与古代科学的区别又在何处呢？我们说：古人将物理规则缩减为生命规则，也就是说，缩减成了类概念(*genera*)的种种规律；而现代人则试图将类概念溶解为各种规律；我们这就是在指出这种区别。但是，我们还必须从另外一个侧面去看待两者的区别，不但如此，这个侧面还仅仅是第一个侧面的换位。现代科学与古代科学看待变化的态度，其区别何在呢？对这种区别，我们可以做出这样的表述：古代科学认为自己充分地了解自己的对象，而它仅仅注意到了对象某些特定瞬间；而现代科学则在任何一个瞬间中去考察对象。

柏拉图或亚里士多德所说的形式(或理式)，关系到事物历史的特定瞬间或显著瞬间，即那些已经被语言固定下来的瞬间。像一个生物的童年期或老年期一样，这些形式或理式标志出了一个阶段，在这个阶段中，它们代表着事物的精粹，而这个阶段的其余部分则充满了各

种形式之间的转变(其本身无关利害)。我们以一个落体为例。我们若是将这个落体表述为一个整体,我们就会被认为是相当接近事实了:它是一种方向朝下的运动;它是一种朝向一个中心的趋向;它是一个实体的天然运动,这个实体离开了它所属的地球,现在正在准备重新找到自己的位置。因此,这些运动和趋向就标志出了那个最终的条件或者说是那个极点(τέλοs, άκμη),并且将它确立为基本的瞬间;语言已经将这个基本瞬间保留了下来,以便表达整个的事实;而这个基本瞬间也能满足科学描述这个事实的需要。亚里士多德的物理学正是使用“高”、“低”、自然换位和被迫换位、自身位置和陌生位置这些概念,去界定一个实体被射到空中或自由落地的。但是,伽利略却认为:根本不存在根本的运动,也根本不存在特定的瞬间,研究落体,就是在不涉及它进程的条件下考察它。真正的地心引力科学,就是能够在时间的任何瞬间中确定空间实体的位置的科学。因为这种表记确实比语言所需要的符号远为精确。

因此,我们便可以说:现代科学与古代科学的不同之处,主要表现在现代科学无限地分解了时间。对于古人来说,时间包含着许多未经分割的阶段,其数量等于我们的自然知觉和语言在其中切割出来的连续事实的数量,这些连续的事实,分别呈现出自己的个体性。正由于如此,在古人眼里,对这些事实中的每一个都只能做出整体的界定或描述。描述这些事实的时候,我们若是去区别其中的各个阶段,我们就会得到几个事实,而不是一个单一的事实;我们就会得到几个未经分割的阶段,而不是一个单一的阶段。但是,时间却始终被假定为可以被划分成确定的阶段,而真实的种种明显转折点(它们可以相当于青春期的各个转折点)和新形式的明显释放,则将划分的模式强加给了头脑。与此相反,对于开普勒(Kepler)和伽利略这样的科学家来说,时间并不能被填充它的材料按照这种或那种方式客观地进行分

割。时间根本不具有自然的清晰分段。我们能够(并且应当)按照我们自己的意愿去划分时间。一切瞬间都在计算之列。没有一个瞬间有权将自己确立为表现或支配其他瞬间的瞬间。而其结果自然就是:我们唯有能够确定任何一个瞬间中究竟是什么在变化,才能了解这个变化。

这个区别非常深刻。实际上,从某种意义上看,这个区别是极为鲜明的。不过,从我们观察这个区别的角度看,与其说它是种类上的区别,不如说它是程度上的差别。人类的头脑通过逐步的完善,而仅仅依靠追寻更高的精确性,就已经从第一种知识进展到了第二种知识。这两类科学之间的关系,就像用眼睛分辨出一个运动的各个阶段和用瞬时摄影更完整地记录这些阶段的关系一样。这两种情况下都存在着同样的摄影机机制,但这种机制在后者里达到了一种精确,而前者里的这种机制则不可能达到这种精确。对一匹马的疾驰,我们眼睛所观察到的,主要是一种典型的、基本的,或者更准确地说,图式化的(schematic)姿态,是一种形式,这种形式似乎辐射到疾驰的整个时段,因此填满了疾驰的时间。被雕刻固定在雅典帕特农神庙浮雕带上的,正是这种姿态。然而,瞬时摄影却可以分离出任何一个瞬间;它将所有的瞬间都排成一排,这样一来,马的疾驰就在这一排影像上展开了随意多少个连续的姿态,而不是被混合成一个单独的姿态(它被设想成是在一个特定瞬间闪现出来的,其作用是图解疾驰的整个时段)。

从这个原本的区别当中,涌现出了其他所有区别。一种科学若是依次考察绵延中这些未分割的阶段,那它除了接连出现的片段和不断更替的形式之外,看不到任何其他东西;它会满足于对于对象的数量的描述,而它将这些对象看作了与有机生物相似的东西。然而,我们若是力图去了解这些阶段之一当中在任何一个瞬间发生了什么,我们就是在考察某种截然不同的东西了。这样一来,从一个瞬间到另一瞬

间产生的那些变化，便不再（像假定的那样）是性质的变化了：它们成了数量的变动，这种变动既可能是现象本身的变动，也可能是对象基本组成部分的变动。因此，我们曾经说：现代科学与古代科学的区别，就在于现代科学热衷于各种数量，其目的首先就是去度量数量，这就是正确的。为了揭示一条属于我们所理解的科学知识类型的规律，古人的确进行过各种实验；而另一方面，开普勒则根本不进行任何严格意义上的实验。现代科学的标志，并不在于它是实验性的，而在于它进行实验，更概括地说，它仅仅运用一种度量的观点去工作。

由于这一点，下面这个说法就同样是正确的：古代科学热衷于各种概念，而现代科学则寻求各种规律，即各种可变数量之间的恒常关系。"圆形"(circularity)这个概念已经足以让亚里士多德去界定各种天体的运动了。但是，即使用"椭圆形"这个更为确切的概念，开普勒也不认为自己已经说明了行星的运动。他不得不去揭示一条规律，换句话说，去揭示行星运动的两个或数个要素的数量变动之间的恒常关系。

不过，由基本区别导致的其他各种区别，这仅仅是一些结果。从度量的角度去进行实验，去揭示一条表示数量之间恒常关系的规律，古人也的确偶然想到过这样去做。阿基米德原理就是一条真正的实验性规律。它考虑了数量的三种变动：物体的体积、浸泡物体的液体的浓度，以及正在发生作用的浮力。这个原理也的确表明了这三个术语之一就是其他两个术语的函数。

所以说，我们必须在另外的地方，去寻找现代科学与古代科学基本的、原初的区别。我们首先注意到的，也正是这种区别。古代科学是静态的。它将自己研究的变化看作固定的片断；它若将变化划分成一个个阶段，还是将每个阶段再次看作固定的片断：换句话说，古代科学根本不考虑时间这个因素。然而，现代科学已经以伽利略和开普勒

的发现为基础建立起来了，而这些发现立即为现代科学提供了一个模型。那么，开普勒发现的那些规律究竟是什么呢？它们确定了由行星以太阳为中心的半径向量描绘的区域与用于描绘这些区域的时间之间的关系，确定了行星轨道的长轴与行星运行时间的关系。伽利略发现的规律究竟是什么呢？那条规律将落体跨越的空间与下落运动占据的时间连系在了一起。不仅如此，即使在考察各种图形的时候，若不(以隐含的形式，的确如此)将时间和运动考虑在内，那现代几何学的第一次伟大转变又是什么呢？对于古人来说，几何学是一门纯静态的科学。各种图形都是一次给定的，都是彻底完成的，如同柏拉图的理式那样。但是，笛卡尔几何学(尽管笛卡尔并未给它这种形式)的本质，却将各种平面曲线都看作被一个点在一条可移动直线上的运动描绘出来的，面这条可移动直线沿着横坐标移动，并与自己平行——这条可移动直线的移位被假定为是始终如一的，因此横坐标就成了时间的代表。所以，我们若能说明那条可移动直线所跨越的空间与跨越这个空间所用的时间的关联，换句话说，我们若能指出那个可移动点在其行程的任何一个瞬间在它跨越的直线上的位置，我们就能对那条曲线做出界定。这种关系正是我们所说的曲线方程。因此，用图形去替换方程，就是去观察这个移动点在任何瞬间里沿着曲线移动的实际位置，而不是将这种沿着曲线的移动看作曲线已经处于完成状态时一次完成、并被汇集在一个单一瞬间里的运动。

因此，这就是使自然科学和(作为其工具的)数学得到更新的那种改革的指导思想。现代科学是天文学的女儿；它已经沿着伽利略所描述的那个斜面，从天空降到了地球上，因为正是通过伽利略，牛顿及其后的科学家才连系到了开普勒。那么，天文学的难题又是如何自动出现在开普勒面前的呢？问题在于确定各个行星在一个既定瞬间里各自的位置，在于知道如何去计算行星在任何其他瞬间里的位置。因

此，所有物质系统的同样的问题便由此而呈现出来。每个物质点都变成了一个初期的行星，而主要的问题（即观念的难题，它一经得到解决，其他难题便会迎刃而解），就是在一个既定瞬间这些要素的位置，就是如何去确定它们在任何瞬间里的相对位置。毫无疑问，对于一个图式化了的现实来说，除非在极为简单的情况下，这个难题不可能用这些精确的术语表达出来；因为即使假定存在着真正的物质元素，我们也永远不知道它们各自的位置；甚至即使我们知道在一个既定瞬间里它们处于什么位置，计算它们在另一个瞬间的位置，也往往需要一种人类力量所不及的努力。不过，我们只要抱着一个信念就足够了：这些元素是可能被了解的，它们的当前位置也是可能被标志出来的，一种超人的智力若将这些资料付诸数学运算，就能够确定这些元素在任何其他瞬间里的位置。我们之所以针对自然这个题目对自己提出种种问题，就是基于这个信念，而我们解决这些问题的基础，也正是这个信念。正因为如此，我们才将各种以静态形式表现的规律看作一种权宜之计，或是对动态规律的一种特定见解，而只有动态的规律才能为我们提供完整而明确的知识。

现在，让我们做出如下的结论：现代科学与古代科学的区别，不仅在于现代科学寻求各种规律，更不仅在于现代科学的规律表明了各种数量之间的关系；我们还必须补充一点，即那种我们希望能够连系其他一切数量的数量，就是时间；首先必须根据现代科学的一种渴望去界定现代科学，这种渴望就是：将时间视为一种独立的变数。但是，现代科学涉及的时间，究竟是什么样的时间呢？

我们在前面已经说过，而无论怎样重复它都不过分：关于材料(matter)的科学，其运作方式与普通知识相仿。它完善了普通知识，增加了普通知识的精确性，扩大了普通知识的范围，但是，它却沿着与普通知识相同的方向运作，并且使与普通知识相同的机制发挥作用。

因此，倘若普通知识由于受到摄影机机制的制约而无法去把握（运动意义上的）变化，那么，关于材料的科学也同样无法去把握这种变化。毫无疑问，这种科学按照我们的意愿，从它考察的时间间隔中区分出了大量的瞬间。无论它停留的那些间隔有多小，它都赋予我们一种权力，即在必要时再次分割这些间隔。古代科学止步于某些所谓的“基本瞬间”，而现代科学则与此相反，它对各种长短的瞬间都一视同仁。但是，现代科学始终在考察种种瞬间，始终在考察虚拟的停止点，总之，它始终在考察静止性。换句话说，科学知识没有能够把握被看作一种流动的真实时间，即被看作存在的根本运动性的真实时间。在我的前一本书中，我们已经试图详细论述了这个观点。在本书第一章里，我们再次提到了这个观点。但是，为了澄清一些误解，我们仍然有必要再次阐述这个观点。

绝对科学谈到时间的时候，它所指的是某个运动体 T 在其轨道上的运动。这个运动被它作为时间的代表，而根据定义，这个运动是匀速的运动。一些点将运动体的轨道从其起点 $T_0$ 开始分割成相等部分，我们将这些点称作 $T_1$、$T_2$、$T_3$……。当运动体处于其跨越的线段上的 $T_1$、$T_2$、$T_3$……的点上时，我们就说：1、2、3……个时间单位已经流逝过去。同样，考察宇宙处在某个时间尽头 t 的状态，就是检查 T 处在其进程的 Tt 点时宇宙的位置。然而，时间的流动（flux）本身却依然没有给意识留下什么影响，这是毫无疑问的；因为被纳入计算的，是从这种流动上取出的 $T_1$、$T_2$、$T_3$……等各个点，而永远不是这种流动本身。我们可以按照自己的意志，去尽量缩短我们所考察的时间，我们可以任意分割两个相邻分割点 Tn 和 $T_{n+1}$之间的间隔；但是，我们所处理的，却始终是一些点，并且仅仅是一些点。我们为运动体 T 的运动所保留的，只是从它的轨道上取出的一些位置。我们为宇宙其他所有点所保留的，也仅仅是它们各自轨道上的一些位置。根据运动体

T在分割点 $T_1$、$T_2$、$T_3$……上的虚拟停顿点，我们为所有其他正处在各自经过点的运动体设定了一个相应的虚拟停顿点。我们说，一个运动或者其他任何变化已经占据了一个时间 t，我们的意思就是：我们已经标志出了此类关联的一个数字 t。因此，我们已经计算了那些共时性的东西；我们尚未去关注时间从这个瞬间向下一个瞬间的流动。这个说法的证据，就是我经过考虑，可以改变宇宙在一种意识当中流动的速度，而这种意识独立于宇宙，并且能够依靠对宇宙的相当数量的感觉察觉出变动：无论这种变动是什么，都是如此，因为 T 的运动将参与这种变动，而我既不必改变我的这些方程式里任何东西，也不必改变构成这些方程式的那些数字。

让我们再进一步。假定时间流的速度是无限迅速的。像我们在本书最初几页所说的那样，想象运动体 T 的轨道是一次性给定的，而物质宇宙的全部历史，其过去、当前和未来则同时被分布在空间里。于是，像扇面一样展开的世界历史的那些瞬间，与那条（按照定义而）将被叫做"时间进程"的线上的分割点 $T_1$、$T_2$、$T_3$……之间，便也存在数学的对应关联。在科学家眼里，任何东西都没有发生过变化。然而，时间自动地分布在空间里，因而，连续发生的事物就变成了同时叠置在一起的事物，倘若科学并不改变它告诉我们的任何东西，那我们就必须根据科学告诉我们的东西，得出结论说：科学既没有考虑这个特定对象的连续性，又没有考虑其中那种流动的东西的时间。它根本没有去表达连续性和绵延当中撞击我们意识的那种东西。它不再热衷变化（就其正在运动而言），而将注意力集中在了那些随处设置的桥梁上，它们横跨桥拱下流动的水流。

不过，连续性依然存在；我能够意识到它的存在；连续性是个事实。我目睹一个物理过程的时候，我的知觉和我的好恶根本无法去加速或延缓这个过程。对物理学家来说，重要的是这个过程所填充的那

段绵延的单位的数量；他并不让自己去关心这些单位本身，而正因为如此，世界的种种连续性状态才有可能被同时分布在空间里，而科学家既不必改变他科学中的任何东西，也不必不再谈论时间。但是，对我们这些有意识的生物来说，重要的却正是这些单位，因为我们并不去计算间隔的端点，而是感觉这些间隔，生活(live)这些间隔。因此，我们就在意识当中，将这些间隔看作了确定的间隔。让我再次回到本书第一章提到的一杯水和白糖的那个例子上：我必须等待白糖溶化在水中，这是为什么呢？在物理学家看来，这个现象的绵延是相对的，因为这个绵延已经被缩减成了一定数量单位的时间，而这些单位本身是始终如一的；而对于我的意识，这个绵延却是绝对的，因为它与某种程度的渴望(impatience)相一致，这种渴望是被严格确定的。这种确定性从何而来呢？迫使我等待的东西，迫使我等待强加给我的一定长度的心理绵延的东西，这种我丝毫不能控制的东西，究竟是什么呢？倘若连续性(它区别于纯粹的叠置)不再产生真正的作用，倘若时间不是一种力，宇宙何以会用一种速度(它被我的意识看作真实的绝对)展开其各种连续状态呢？它为什么要用这个特定的速度、而不是用任何其他速度去展开这些连续状态呢？它为什么不用一种无限的速度去展开它们呢？换句话说，为什么所有事物不是一次给定的、不是像在摄影机胶片上那样呢？我越是深入思考这一点，我就越是认为：倘若未来必定要继当前之后出现，而不是被置于当前旁边，那么，其原因就在于：在当前瞬间中，未来尚未被完全确定下来；倘若这个连续所占据的时间并非数字，倘若在意识看来它已经被装入了绝对的价值和现实性，那么，其原因就在于：其中，某种不可预见的新事物始终不断地被创造出来，这些新事物其实并不出现在任何诸如一杯糖水那样的、人为隔离起来的系统里，而是出现在具体的整体当中，而所有此类系统都是这个具体整体的组成部分。这个绵延也许不是材料本身的事实，

而是重新登上材料进程的生命的事实;这两种运动依然是相互依赖的。因此,宇宙的绵延,必定是一种包括了能在其中存在的创造的绵延。

一个孩子做拼图游戏时,将分开的片断拼在一起,重新构成一幅图画。他练习的次数越多,他完成拼图的速度就越快。不仅如此,当孩子从商店买来拼图,打开装拼图的盒子时,重构出来的现成拼图还会同时呈现在他眼前。所以,重构拼图的操作并不需要一个确定的时间;的确,从理论上说,这无需任何时间。这是因为,结果是已知的。正是由于那幅图画已经被创造出来了,正是由于要获得那幅图画,仅仅需要一种重新组合、重新排列的工作,而这种工作能够被设想为完成得越来越快,甚至是无限迅速,直至达到几乎瞬间完成的程度。然而,对于从自己心灵深处创造出那幅图画的画家来说,时间就不再是一种附属品了;它并不是一种可以随意延长或缩短而不改变其内容的间隔。画家工作所占据的绵延,就是他工作不可分割的组成部分。浓缩或者稀释这个绵延,都将改变填充这个绵延的心灵演进和作为其目标的发明。这个发明所占据的时间就是发明本身的时间。正在被赋予形式的,正是具有各种程度变化和尺度的思维。它是一种生命过程,与一个观念的逐步成熟有几分相似之处。

画家站在他的画布前面,调色板上有各种颜色,模特儿坐在那里——这就是我们看到的一切,同时,我们也知道画家的风格:我们是否能够预见画布上将要出现的东西呢?我们掌握了这个问题的各个要素;按照某种抽象的方式,我们知道将如何解决这个问题,因为这幅肖像肯定会与模特儿相像,同时也与画家相像;[14]但是,那个具体的结果中包含的、作为一个艺术作品全部内容的东西,却依然是不可预见的。而占据着时间的,正是这种"无"。作为材料的"乌有",将其自己创造为形式。这个形式的萌发和绽放被伸展到一个不可收缩的绵延

上，而这个绵延与这种萌发和绽放的本质共存。大自然的作品也是如此。它们的新鲜性来自一种内在的冲动，这种冲动就是进展和连续；这种冲动赋予连续性一种特殊的优点，或者将其自身一切优点赋予连续性——这种优点，毕竟使连续性（或者说，使时间中的相互渗透的连续性）免于被缩减成空间里一种纯粹的同时叠置。正由于这一点，在物质宇宙的当前状态中预测种种生命形式的未来，预测某种尚未到来的历史如何展开，这才确实是荒谬的。但是，这种荒谬性却很难被察觉，因为我们的记忆已经习惯于将它依次察觉的条件并列起来，因为我们的记忆总是以叠置为形式，去表现过去的连续。的确，我们之所以能够如此，正是因为过去是已经被创造出来的东西，是已经死去的东西；它已经不再是创造，不再是生命了。即将产生的连续变化将因此而以成为连续的过去而告终，所以，我们就说服自己：我们可以用对待过去绵延的方法，去对待即将到来的绵延；而即使是现在，那个即将到来的绵延依然是可以被展开的；未来就被卷在这个绵延当中，它已经被画在画布上了。毫无疑问，这是个错觉，但却是个天然的、无法消除的错觉；这个错觉与人类的头脑共生共灭！

时间要么就是发明创造，要么就什么都不是。但是，，物理学却根本无法考虑这种"时间－发明"，因为物理学实际上被限制在使用摄影机方式的范围内。它局限于计数构成这种时间的种种事件与运动体T在其轨道上的各个位置之间的共时性。它将这些事件从整体中分离出来，而整体则时刻在产生着新的形式，并且向这些事件传达着某种崭新的东西。物理学抽象地考察这些事件，仿佛它们独立于有生命整体之外；换句话说，物理学在一种在空间里展开的时间中去考察这些事件。它仅仅保留事件或者事件的系统，而这些系统则可以被孤立出来，却不会产生过大的变形，因为只有这些系统才能自动符合物理学方法的应用。我们的物理学，就是始于它以懂得如何孤立出这些系

统而闻名的时候。总之，现代物理学与古代物理学的区别，就在于这样一个事实：现代物理学考察任何长度的时间的任何一个瞬间；它的全部基础，就是用“时间－发明”代替“时间－长度”。

因此，与这种物理学相平行，似乎应当已经成长出了第二种知识，它应当能够将那些被物理学漏掉的东西保留下来。科学既没有、也不能把握绵延的流动本身，因为科学实际上仅仅局限于使用摄影机的方式。这第二种知识应当将摄影机方式放诸一旁。它应当唤起头脑，使之放弃它那些最珍爱的习惯。这种知识通过一种同情(sympathy)的努力，应当将我们转移到变化内部。我们将不再听到这样的问题：一个运动体将会处于何处？一个系统将会采取什么样的形状？在一个既定瞬间中，一个变化将经历何种状态？时间的各个瞬间(它们其实仅仅是我们注意力的停顿)将不再存在；而我们力图追随的，正是时间的流动，正是真实的流动本身。第一种知识具有一个长处：它能使我们预见到未来，使我们在某种程度上成为事件的主人；但是，这种知识所保留下来的运动的现实，仍然不过最终是静止性的东西，换句话说，是我们的头脑从运动的现实获得的见解。它将真实象征化，并且将它转移到人的头脑里，而不是去表达真实。而另外一种知识(倘若果真存在的话)则在实践当中毫无用处，它不会扩大我们天性的王国；它甚至会相反，去对抗智力某些出自天性的渴望。然而，倘若这种知识获得成功，那么，最终被它牢牢把握的，则不是别的，而正是现实本身。我们不仅可以使智力习惯于将自己装入运动的事物，以完成智力及其关于材料的知识，而且可以通过发展另外一种能够补充智力的机能，向真实的另外一半敞开眼界。这是因为，我们一面对真正的绵延，就立即会看到：它意味着创造；而倘若说正在被消除的东西也持续了下来，那么，其原因只能是：它们与正在自我创造的东西不可分割，紧密相连。这样便出现了宇宙连续发展的必然性，我应当更确切地说：出

现了真实的生命的必然性。从这个新的角度去看，我们在我们这个星球表面所发现的生命就呈现着这种状况，其发展方式和宇宙的发展方式相同，并且逆反了材料性(materiality)。总之，直觉将被添加在智力中。

我们越是深思这一点，我们就越是会发现：现代科学所暗示的，就是形而上学的这个概念。

对于古人来说，的确可以在理论上忽略时间，因为一个事物的绵延仅仅体现着对这个事物本质的缩减：科学必须处理的，正是这种静止的本质。而变化则仅仅是一种努力，旨在造就实现其自身的一种形式，它使我们了解的，只是这种实现过程。毫无疑问，这个过程永远不能完成：古代哲学说，我们无法察觉没有材料的形式，它所表达的，正是这个意思。然而，我们若是在某个基本瞬间去考察出于变化顶点的对象，我们就可以说：它恰好具备了它可被智力把握的形式。我们的科学所掌握的，正是这种可被智力把握的形式，这种理想的和(可以说是)被限定的形式。这块金子当中，显然已经包含着被我们称为"变化"或"变动"的零钱。这种变化(的分量)不及存在。而将这种变化作为对象的知识(倘若可能存在的话)，(其分量)则将不及科学。

然而，一种科学若是将时间的全部瞬间都放在同一个等级上，那它就不会承认任何基本的瞬间，不会承认任何终点，不会承认任何顶点，而变化也不再是对本质的缩减，绵延也不再是对永恒的稀释了。时间的流动就是现实本身，我们研究的种种事物就是流动着的事物。的确，对这种流动着的现实，我们只能获得共时性的片断见解。但是，正因为如此，科学知识才必须去求助于另外一种知识，才能完整自身。科学知识的古代概念结束于将时间看作一种降格，将变化看作对一种来自全部永恒性的形式的缩减；与此相反，通过将这种新概念贯彻到底，我们将会看到：时间中存在着绝对的发展成长，而事物的进化中存

在着永远更新的形式的连续发明。

诚然,这将与古人的形而上学分手。古人仅仅看到了明确地了解事物的方式。古人的科学包含着一种分散的、片断的形而上学,而他们的形而上学则包含着一种集中的、系统的科学。他们的科学与形而上学,至多是同一个胚芽发展出来的两个物种。相反,在我们的假定当中,科学与形而上学却是两种虽然互补、却依然对立的认知方式:科学仅仅保留着一个个瞬间,也就是说,仅仅保留着那些无法持续的东西;而形而上学则关系到绵延本身。所以,在一个如此新颖的形而上学概念与传统概念之间踌躇不决,这是十分自然的事情。用这种新科学去重复那些已经被旧科学证实了东西,将我们关于自然的科学知识看作一次完成的,将这种知识看作一成不变的,并且像古希腊人那样,将这种知识称为形而上学,这些诱惑必定都非常强烈。因此,除了哲学可能已经开辟的那条新道路以外,旧的道路依然开放着,而物理学踏着的,确实就是那条旧路。并且,物理学所保留的,只是依然能同时被分布到空间里的时间,因此,采取了相同方向的形而上学,便必定会将时间看作仿佛既不创造、也不取消任何东西,并将绵延看作仿佛毫无效力。如同现代人的物理学和古代人的形而上学一样,它局限于摄影机方式,结束于这样一个结论,它最初就默认了这个结论,其本身就固有地包含着这个结论:一切都是已知的。

形而上学最初徘徊于两条途径之间,这在我们看来是无可置疑的。这种犹豫不决在笛卡尔哲学中表现得十分明显。另一方面,笛卡尔则肯定了普遍的机械作用:从这个观点看,运动将是相对的,[15]并且,由于时间的现实性与运动的现实性相当,其结论自然就是:过去、当前和未来便都被赋予了完全的永恒性。然而,另一方面(而这正是这位哲学家并未得出这些极端的结果的原因),笛卡尔则相信人的自由意志。他将人类行动的非决定论,叠置在了物理现象的决定论上,

其结果也自然是将一种包含着发明、创造和真正连续的时间叠置在了"时间－长度"上。他让一个神来支持这种绵延，这个神永不停止地更新着创造的行动；由于这个神涉及了时间与变化，并且维持着时间与变化，他就必然要将自身的某种绝对现实性传送给它们，当笛卡尔将自己置于这第二种观点上时，他在谈到运动，甚至在谈到空间性的东西时，便如同谈到一种绝对一样。[16]

因此，笛卡尔本来打算不走这两条途径的任何一条，却依次进入了两条途径。第一条途径将会将他引向否定人的自由意志，否定神的真正意志。一种超人的知性在一个瞬间或在永恒当中同时把握的，正是取消一切有效的绵延，并将宇宙看作一种已知的东西。与此相反，若走第二条途径，他就将被引向对真正绵延的直觉所包含的全部结论。创造将不仅仅显现为被延续的(continued)创造，而且显现为连续不断的(continuous)创造。被视为一个整体的宇宙将真正地演化发展。当前将不再能确定未来；我们至多能够说，未来一旦被理解，便能够在它的种种前件当中重新找到它，犹如一种新语言的声音能够借助旧有的字母表上的字母表示出来一样，其条件是：我们同意扩大这些字母的价值，并且反向地赋予它们一些声音，而旧有声音的任何组合都无法事先产生这些声音。最后，这种机械论的解释可能依然是普遍性的，因为这种解释的确能被引申扩展到随便多少系统中，这些系统是我们从宇宙的连续性当中任意切割出来的。但是，这样一来，机械论就已经变成了一种方法，而不再是一种学说了。它将表达一个事实，即科学必须按照摄影机方式进行运作，而科学的功能则是分析事物流动的节奏，而不是使自己适应那个流动。这就是被提供被哲学的形而上学的两个对立概念。

哲学选择了第一个概念。其原因无疑就是头脑那种采取摄影机方式的趋向，这种方式对于我们的智力来说如此自然，又如此良好地

适应着我们科学的要求,使我们必定会感到:我们在思辨上无力在形而上学中否定它,这是极为必然的。但是,古代哲学也同样影响着这种选择。古希腊人是永远令人称颂的艺术家,他们创造了一类能为感觉把握的美,也创造了一类超乎感觉的真实,其引力很难抗拒。我们一旦打算将形而上学变成一种系统化的科学,就立即滑向了柏拉图和亚里士多德的方向。并且,我们一旦处于古希腊哲学家们移动的那个引力圈内,就立即被吸到了他们的轨道上。

斯宾诺莎(Spinoza)就是如此,莱布尼兹(Leibniz)也不例外。对他们的学说中包含的独创性财富,我们并非视而不见。在他们的学说里,斯宾诺莎和莱布尼兹倾注了他们灵魂的全部内容,他们的学说饱含着他们天才的创造精神以及对现代思想的探询。在他们的学说当中,尤其是在斯宾诺莎的学说当中,已经出现了冲破哲学体系的直觉的闪光。然而,倘若我们舍弃为这两种学说注入生命的那些东西,倘若我们仅仅保留这两种学说的框架,我们就能够看到:在笛卡尔哲学机械论后面,是柏拉图哲学和亚里士多德哲学的本来图像。斯宾诺莎和莱布尼兹为我们提供了一种系统化的新哲学,它建立在古代形而上学的模式上。

的确,物理学的统一性又能在何处呢?科学就是从宇宙里分离出材料点的各个系统,在既定的瞬间,每个材料点的位置都是已知的,只有如此,我们才能计算出它在任何其他瞬间的位置;物理学的统一性就存在于这个令人鼓舞的观念之中。不仅如此,这种新科学所掌握的,只有如此界定的种种系统,并且事先无法知道一个系统是否能够满足所需的条件,因此,始终并处处都将条件看作仿佛是已经被实现了的条件,这是十分有用的。这里存在着一种方法上的规则,一个非常自然的规则——它的确极为自然,甚至不必去加以阐明。这是因为,简单的常识告诉我们:我们若掌握了一种有效的研究工具,并且没

有看到其实用性的局限，我们使用这种工具，就会如同它的实用性是无限的一样；总是有时间去减少这种无限的实用性。但是，哲学家必定受到了一种强烈的诱惑，去假定出这个新科学的希望，或者更确切地说，假定出这种新科学的冲动，并且将方法的总体规则转变为事物的基本规律。因此，哲学家就立即将自己转移到了这个范围；他假定物理学已经彻底完成，并且准备去把握整个可感的世界。宇宙变成了一个由众多的点构成的系统，而这些点在每个瞬间的位置，已经被它与前一瞬间的关系严格确定，并且在理论上能够计算出它在任何其他瞬间的位置。总之，其结果就是普遍的机械论。但是，仅仅说明这种普遍机械论，这还不够：必须建立这种理论，赋予它理由，证明它的必然性。对机械论的根本确证，就是指出：宇宙中的各个点都以数学的方式互相依存，正如宇宙的各个瞬间那样，因此，我们就必须在一个统一的原理当中去揭示机械论的理由，而一切在空间中叠置、在时间中连续的东西则都被压缩进了这个统一的原理。由此便得出了一个结论，即全部的真实都被假定为一次性给定的。真实存在的不可分割性，就成了空间里叠置的外在表现的相互决定性的原因；而时间中连续现象不可改变的确定性则仅仅表示：全部存在都被设定为永恒的。

因此，这种新哲学就成了旧哲学的重新开始，或者可以进一步说，成了旧哲学的移植。古代哲学已经采用了一些集中了一种变化、或者标志了变化顶点的概念：古代哲学将这些概念都假定为已知的，并且将它们汇集在一个单一概念中，即形式的形式，理式的理式，就像亚里士多德的神那样。新哲学则准备采用所有支配一种（与其他变化相关的）变化的规律，这些规律也被作为现象的固有基础：新哲学将这些规律都假定为已知的，并将它们汇集到一种整一性当中，而这种整一性则同样突出地表现了这些规律；不过，这种整一性也像亚里士多德的神那样，并且出于同样的理由，必须被封闭在其自身不可更动的范围

内。

这种向古代哲学的回归，的确并非没有遇到巨大的困难。柏拉图、亚里士多德或者普洛丁那样的哲学家将他们科学的所有概念都熔化为一个概念，这种做法使他们把握了真实的整体，因为各种概念的作用都被假定为代表着事物本身，并且至少具有一定的肯定性内容。但是，一般地说，一条规律却仅仅表现一种关系；具体地说，物理学规律仅仅表现具体事物之间量的关系。所以，一位现代哲学家若是用新科学的种种规律来工作，像古希腊哲学家用古代科学的种种概念去工作那样，他若得出一种物理学的全部假定汇聚在仅仅一点上这样全能的结论，他就忽略了现象中那些具体的东西，即被知觉到的种种性质，以及知觉本身。看起来，他的这种综合当中，仅仅包含了现实的一个片断。实际上，新科学的第一个成果就是将真实一分为二，即“量”与“质”，前者来自对各种实体(body)的计算，而后者则来自对各种心灵(soul)的计算。古人根本没有在质与量、心灵与肉体之间设置这样的障碍。对古人来说，数学概念犹如其他的概念一样，也连系着其他的概念，并且相当自然地与理式的等级体系相适应。倘若亚里士多德所说的 ψυχή(生命体的实体)，其精神性少于我们所说的“心灵”，那是由于他所说的已经蕴含了理式的 σῶμα，其实体性少于我们所说的“实体(或身体)”。这两个术语之间的断裂尚不是不可修复的。但既然已经如此，那么，一种旨在获得一种抽象整一性的形而上学，就或者必须放弃在其综合当中仅仅理解半个真实，或者必须放弃利用这两半真实的绝对异质性，以便将其中一半看作另一半的翻译；这二者必选其一。在同一种语言当中，不同的短语表达不同的事物(换句话说，倘若短语间存在某种声音上的关系)。但是，倘若它们属于两种不同的语言，那么(正因为它们的声音迥然相异)，它们就有可能表达相同的事物。“质”与“量”、心灵与肉体之间的关系，也是如此。哲学家们正是由于

已经割断了两个术语间的全部联系，才会在两者之间建立一种严格的平行论(parallelism)(而古人并不曾梦想到这种平行关系)，才会将两者看作互为翻译，而不是看作彼此逆反，总之，就是将一种基本同一性设定为两者二元性的基础。这样一来，他们建立的那个综合就变成能够包容一切的了。一种神祺般的机制，将思维现象与空间扩展现象、质与量、心灵和肉体一一对应起来。

我们在莱布尼兹和斯宾诺莎的学说里发现的，正是这种平行论。它们的形式的确各不相同，因为它们赋予空间扩展性的重要性并不相等。在斯宾诺莎的学说里，"思维"和"广度"这两个术语(至少在原理上)被放在同一个等级上。因此，它们是对同一个原文的两种翻译，或者用斯宾诺莎的话说，是同一个实体(substance)的两种属性，而我们必须将这个实体称作"神"。这两种翻译，如同用我们不懂的语言所做的无数其他翻译一样，都是被那个原文所唤起的，甚至是迫于它才存在的，正如圆的本质(可以说)是被图形和方程式自动翻译出来的那样。与此相反，在莱布尼兹的学说里，空间扩展性虽然的确仍是一种翻译，但其原文却是思维，而思维则可能因翻译而消散，这个翻译仅仅是为我们做的。为了设定神，我们必然也要去设定观察神的所有可能的视点，换句话说，我们要设定单子(monad)。但是，我们总是能够进行这样的想象：视像来自视点，而将具有不同量的视像按照不同视点(它们的性质是同一的，可以由它们获得各种视像)的次序和位置分级，对于我们的头脑这种并不完善的头脑来说，这种做法是很自然的。实际上并不存在视点，因为仅仅存在视像，而每个视像都是一次给定的，都以自己的方式表现着整体的现实，而整体的现实就是神。但是，我们却需要用视点的多样性(它们彼此外化)去表达众多的视像(它们彼此不同)；我们也需要用这些视点之间的相对位置，即用它们之间的远近(换句话说，就是用一个数量)，将视像之间不同程度的密切关系

象征化。而这正是莱布尼兹下面这些见解所包含的意思：空间是共存的秩序；对空间扩展性(广度)的知觉是一种混合知觉(也就是说，是与一种不完善的头脑相关的知觉)；除了单子什么都不存在，因此，真正的整体根本没有各个部分，而是被无限地重复，而每次都是整体地(尽管是有变化地)在其自身内重复；这一切重复全都是互补的。恰恰以同样的方式，一个对象的可见起伏(relief)则等于从所有不同视点获得的一整套立体视像，因此，我们在起伏中看到的，并非一个个固体局部的叠置，我们可能会认为这种起伏是由这些整体视像的互补性构成的，而这些视像个个都是一次给定的，个个都是不可分割的，个个都与所有其他视像不同，却全都代表着同一个事物。换句话说，在莱布尼兹看来，整体(即神)就是唯一的起伏，而众多单子就是这些互补的平面视像；由于这个理由，他才将神界定为"不具有视点的实体"，或者界定为"普遍和谐性"，也就是说，是单子的互补性。总之，莱布尼兹与斯宾诺莎的区别在于，莱布尼兹将普遍的机械作用推崇为现实为我们提供的一个侧面，而斯宾诺莎则认为，普遍的机械作用是现实为自身提供的一个侧面。

他们将整体的真实集中到神当中之后，就确实很难从神过渡到事物、从永恒过渡到时间了。这个困难对于这些哲学家，比对于亚里士多德或普洛丁那样的哲学家更为巨大。的确，亚里士多德的神是通过对理式的压缩和互相渗透获得的，这些理式以其完成状态或顶点状态代表着世界上变化中的事物。所以，亚里士多德的神就是超越了现实世界的存在，而事物的绵延被叠置在了神的(His)永恒性上，而事物的绵延只是对神的永恒性的削弱。但是，我们通过考察普遍的机械作用而获得的那个原理(它必须被当作普遍机械作用的基础)当中，被浓缩的并不是概念或者事物，而是规律或者关系。但是，关系并不独立地存在。一条规律连接着不断变化的条件，并且是它支配的事物当中固

有的。所以，这个将这些关系最终集于一处的原理，这个作为自然统一性基础的原理，就不能超越可感知的现实而存在；因为这个原理就被包含在可感的现实当中，而我们必须假定：这个原理同时既存在于时间之中，又存在于时间之外，它被集中在其本质的整一性中，并且尚未被判定将这种整一性展开成一个无尽的链条。这些哲学家没有去阐明这个如此令人震惊的矛盾，而是必然地牺牲掉了这两个术语当中较弱的一个，将事物与时间相关的那个侧面视为纯粹的幻觉。莱布尼兹用清晰的术语说出了这一点，因为他认为时间像空间一样，是混乱的知觉。他的众多单子仅仅表现对整体的不同视像，而一个被分离出来的单子的历史，则似乎除了是它对其自身本质的众多视像之外，几乎不可能是其他什么东西：于是，时间便似乎被包含在了每个单子可能对自身采取的全部视点里，而空间则被包含在了所有单子可能对神采取的全部视点里。不过，斯宾诺莎的思想就远不这么清晰了。这位哲学家似乎在力图证明：永恒性与那些具有绵延的事物之间的区别，如同亚里士多德在本质与非本质之间发现的区别一样；这是一个最为困难的任务，因为亚里士多德所说的 ὑλη 已经不再是为了衡量本质与非本质之间的距离，不再是为了解释本质向非本质的过渡了，它已经被笛卡尔永远地取消了。无论是何种情况，我们越是深入斯宾诺莎"不充分"(inadequate)这个概念(它与"充分"这个概念相连)，我们就越是觉得自己正在朝着亚里士多德哲学迈进——这正像莱布尼兹的单子，它们逐步将自身更清晰地标志出来，而往往十分接近普洛丁哲学中的那种"只能以智力把握的东西"(Intelligible)。[17]这两种哲学的自然倾向，将它们带回了古代哲学所得出的那些结论。

我们来做个小结：这种新形而上学与古人的形而上学的相似之处，来自一点，即两者都设定了一种现成的、完整的科学，前者将这种科学凌驾于可感事物之上，后者将这种科学建立在可感事物之中，而

可感事物所能包含的全部现实都与这种科学相一致。对于这两种形而上学来说，真理与现实全都是作为永恒性而整体地给定的。它们都与一种能够逐步地创造自身的现实的观念相对立，换句话说，从根本上看，它们全都对立于绝对的绵延。

现在，我们就可能很容易地表明：这种形而上学得出的这些来自科学的结论，实际上已经借助一种回跳(ricochet)，重新跳回到了科学本身。这些结论渗透到我们所谓的经验论的整体当中。物理学和化学仅仅研究那些无生命的材料；生物学若以物理和化学的方式去研究生物，它们也只涉及了生物那个无活力的侧面：由此便产生了机械论的解释，尽管这种解释也在发展，但它们还是仅仅说明了真实的一小部分。*A priori*(作为前提)，将整体真实假定为能够被分解成这种真实的众多元素，或者至少假定机械论能够对世界里发生的事情做出完整的翻译，这就是在为某种形而上学立言——而这种形而上学，就是斯宾诺莎和莱布尼兹为之订立原理并从中引出结论的形而上学。当然，心理－物理学家肯定大脑状态与心灵状态之间具有严格的对应性，并且设想：某种超人的理解力能够在大脑中破解意识中发生的情况；这样的心理－物理学家则认为自己与十七世纪的形而上学哲学家相距遥遥，并且与经验十分贴近。然而，纯粹而简单的经验告诉我们的，却完全不是此类结论。经验向我们表明的是：精神状态与物理状态是互相依存的，心灵状态必定要以某种大脑状态为基础，仅此而已，别无其他。两个事物互相依存，从这个事实并不能引出结论说：这两个事物必定是相等的。某颗螺丝钉对于一台机器是不可或缺的，这颗螺丝钉在机器上时，机器就工作，面将它从机器上拿走后，机器就停止了工作；但是，我们不能因此就说：这颗螺丝钉与机器是相等的。要使对应相等，螺丝钉一个确定部分所对应的都必须是这台机器的任何一部分——这就像一部文学翻译作品，其中每一章都转换了原文相应的

一章，每一句都对应着原文的一句，每个词都对应着原文的一个词。但是，大脑与意识之间的关系却仿佛与此截然不同。假定心灵状态与大脑状态之间完全相等，这种假定里就包含了明显的荒谬性，我已经在以前的一篇论文里试图证明了这一点。[18]但是，经过公正检验的种种事实却自然似乎是在指出：心灵状态与物理状态的关系，正是机器与螺丝钉的关系。言及两者的相等性，就是删减莱布尼兹或斯宾诺莎的形而上学，并且使它们变得几乎无法理解。这就是既承认这种哲学中原有的关于空间扩展性（广度）的概念，又使这种哲学中关于思维的概念残缺不全。我们认为，斯宾诺莎和莱布尼兹已经将材料现象集中在了某个统一的综合概念中，而他们对材料当中包含的一切都做出了机械的解释。但是，对于那些与意识有关的事实，我们却不再将这个综合概念贯彻到底。我们中途停步了。我们假定意识与自然的某一部分共同扩展（coextensive），而并非与全部自然共同扩展。因此，我们有时就获得了一种"副现象论"（epiphenomenalism），它将意识与某种粒子振动联系起来，并且将意识零散地放置在世界的各个地方；我们有时就获得了一种"一元论"（monism），它将意识分散成像原子一样多的微粒。但无论是何种情况，我们返回的都或者是不彻底的斯宾诺莎哲学，或者是不彻底的莱布尼兹哲学。十八世纪的医学哲学家们以及他们狭隘的笛卡尔哲学，对于现代"副现象论"和"一元论"的产生，起了很重要的作用。

我们发现，这些学说全都没有达到康德批判哲学（Kantian criticism）的高度。当然，康德的哲学中也充满了对一种单一而彻底的科学的信仰，这种科学能够把握整体的真实。的确，从一个方面看，康德哲学仅仅是现代形而上学的延续，仅仅是古代形而上学的移植。斯宾诺莎和莱布尼兹追随着亚里士多德，已经在"神"当中假定了知识的整体性。康德批判哲学（至少在一个方面）就是提出这样的问题：现代科

学是否像古代科学那样离不开这个假定呢？这个假定的一部分是否并不充分呢？对古人来说，科学适用于种种概念，即种种事物。古人将全部概念压缩成一个概念，因此他们就必然得出了一个存在（being），我们可以将它称作“思维”，不过，与其说它是“主观思维”，不如说它是“客观思维”。亚里士多德将“神”界定为“理智理性”（νοήδεωςνόησις）时，他强调的可能是“理性”（νοή´σεως），而不是“理智”（νόησις）。“神”是全部概念的综合，是理式的理式。然而，现代科学却转向了对种种规律的研究，即对种种关系的研究。于是，一种关系就成了头脑在两个或更多条件之间建立的连结。关系绝不存在于与之相关的智力之外。因此，倘若各种现象事先经过智力的过滤，那么，宇宙只能是个由各种规律构成的系统。当然，这种智力可能是一种无限高于人类的生物的智力，这种生物能够在将事物紧连在一起的同时，建立这些事物的材料性（具体性）：这就是斯宾诺莎和莱布尼兹做出的假定。一种斯宾诺莎或者莱布尼兹那样的独断论（dogmatism）与康德批判哲学之间的距离，恰好等于“大概可以认为……”与“足以认为……”之间的距离。康德将这种独断论停在了一个斜坡上，这个斜坡正在使这种独断论朝着古希腊形而上学滑得过远。康德将这个假定减到了最小的程度，而要无限地扩展伽利略的物理学，这个假定是不可或缺的。诚然，康德谈到人类智力的时候，他指的既不是你的智力，也不是我的智力：自然的整一性，的确来自将自然结合为一体的人类理解力，但是，这种将自然结合为一体的功能却是一种非个人的功能。这种智力自行加在了我们的个体意识当中，却又超越了我们的个体意识。这种智力比具体的“神”要少得多，不过，它却比一个人、甚至人类的集体工作又稍微多一点。这种智力并不实际地存在于人的身上，而更准确地说，人却处于这种智力之中，如同处于他的意识所呼吸的那种知性的大气当中。我们若是愿意，可以将这种智力说成是一个形式

上的(formal)神,是康德哲学中那种尚不具神性、却具有向神性转变的趋向的东西。在费希特(Fichte)的哲学当中,这种东西的确变成了神。然而,对于康德来说,这种智力的主要作用,却是赋予我们整个科学一种相对的和人性的特征,尽管已经将人性多少奉为了神性。从这个观点看,康德的批判哲学就主要在于限制他前辈们的独断论,承认他们关于科学的概念,并且将这个概念所包含的形而上学减到最小的程度。

然而,说到康德对知识材料与知识形式之间的区分,情况就不一样了。康德将知性看作确立各种关系的最主要机能,由此认为:这些关系所联系的各种条件的起源,超过了知性所能理解的范围。与他的直接前辈哲学家相反,康德确定:知识并不能完全被分解成知性的术语。他将笛卡尔哲学的基本要素带回了哲学,同时他又改变了这种要素,并且将它置于另外一个平面上;而这种要素已经被笛卡尔学派的哲学家们放弃了。

康德由此为一种新哲学开辟了道路,这种新哲学依靠直觉的更高级的努力,在知识的超理解材料中自我确证。通过与这种材料相统一,通过采取与这种材料相同的节奏和相同的运动,意识就借助两种方向相反的努力(使自身轮流上升和下降),使自己能够从内部去把握现实的两种形式(即身体与头脑),而不再仅仅从外部觉察这两种形式的现实,难道不会出现这种情况吗?这种双向努力,难道不会使我们在可能的范围内去复活(re-live)绝对吗?不仅如此,由于我们将在这种操作过程中看到智力自动出现,从整体的头脑当中将自身切割出来,智力的知识就会以其本来的面貌出现;这种知识虽然是有限的,却不是相对的。

这就是康德哲学的理论本来可能向被重新注入活力的笛卡尔哲学指出的东西。但是,康德本人却并未朝这个方向前进。

康德不愿这么做，因为他将一种超理解的材料分配给知识的时候，他认为这种材料或者与智力共同扩展，或者其扩展性不及智力。所以，他既无法梦想从材料中切割出智力，因而也无法追溯理解力的起源及其属性。他不得不按照本来的样子去接受理解力的各种模式以及理解力本身，即将它们视为现成的东西。呈现在我们智力前的材料与这种智力本身之间，不存在任何关系。这两者之所以一致，是因为智力将自己的形式加在了材料上。于是，不仅必须将知识的智力形式设定成一种绝对形式，放弃对它起源的追寻，而且在我们看来，这种知识的材料本身也仿佛被智力碾成了齑粉，因而没有希望重获其最初的纯洁性。它不是"物自体"，而仅仅是"物自体"穿过我们大气层的折光。

我们现在若问：康德为什么不认为我们知识的材料能够扩展到其形式以外，那么，这就是我们所找到的答案。康德对我们对自然的知识进行的批判，就在于确定了倘若我们的科学所宣布的结论被证实，我们的头脑必定是什么，大自然又必定是什么；但是，对于科学宣布的这些结论本身，康德却没有进行批判。换句话说，他认定科学的观念是一个整体观念，它能够用相同的力将全部已知部分连系起来，能够将这些部分协调成一个可以全面体现一种相同实体性的系统。在他的《纯粹理性批判》中，康德没有考虑到：科学正在逐步失去客观性，正越来越象征化，乃至从物理科学变成了生命科学，又从生命科学变成了心灵科学。在康德看来，经验并没有沿着两个不同的、也许是相反的方向运动，一个方向能够与智力的方相吻合，另一个方向则逆反了智力的方向。在他看来，只有一种经验，而智力则能够覆盖这种经验的整个范围。这个观点通过康德的以下说法表达了出来：我们的全部直觉都是感性的直觉，或者换句话说，我们的全部直觉都是低于理解力的(infra-intellectual)。倘若我们的科学证明了其所有部分都具有相

等的客观性，那我们的确就不得不接受康德的这个观点。但是，与此相反，倘若我们假定科学在从物理科学变成生命科学，又从生命科学变成心灵科学的过程中，已经逐步失去了客观性，正越来越象征化，那么，由于科学确实必须以某种方式观察到一个事物，才能将这个事物象征化，因此就应当存在一种心灵的直觉，更概括地说，应当存在一种生命的直觉，虽然智力无疑会转移和翻译这种直觉，但这种直觉依然超越了智力。换句话说，应当存在一种超越知性的直觉。这种直觉若当真存在，它就会有可能去直接把握精神，而不再仅仅去把握一种外部的肤浅知识。不仅如此，我们若是具备了这样的直觉(即一种超越知性的直觉)，那么，感性的直觉也极有可能通过某种中介，去延续这种直觉，如同红外线延续了紫外线那样。因此，感性直觉本身就得到了加强。它将不再仅仅能获得一种不可触及的"物自体"的幻影。只要我们对感性直觉进行一些不可或缺的纠正，它就能够引导我们进入绝对本身。但是，只要我们还将这种直觉看作我们科学的唯一材料，这种直觉就会向一切科学揭示某种相对性的东西，这种东西冲击着我们关于精神的知识；这样一来，对各种实体的知觉(它是关于各种实体的科学的开端)本身就仿佛是相对的了，而感性直觉也因此而成为相对的了。然而，倘若对不同科学做出区分，倘若我们将关于精神现象(因而也自然是关于生命现象)的科学知识看作某种认知方式(它适用于认知各种实体，并且完全没有象征性的东西)的带有几分人为性的延伸，那么，情况就大不相同了。让我们更进一步：倘若存在这样两种规则不同的直觉，而第二种直觉是由逆反了第一种直觉而获得的，倘若智力的天然趋向正是朝向第二种直觉，那么，智力与这种直觉本身之间就没有根本的区别。感性知识与其形式之间的障碍被减少了，同样，感性的那些"纯粹形式"与理解力的那些范畴之间的那些障碍也被减少了。(限于其自身对象的)智力知识的材料和形式便会显得是通

过互相适应而互相生成，智力自动地依照形体(corporeity)成形，而形体则依照智力成形。

但是，康德却不愿、也不能承认直觉的这种二元性。要承认它，就必须将绵延看作现实的唯一材质，就必然要承认散布在空间里的时间。这也必须将空间本身(以及空间本身所包含的几何学)视为材料性事物发展的一种观念上的边界，而实际上，这些事物并未达到这个边界。没有任何东西更与《纯粹理性批判》的文字(也许也是其精神)相对立了。毫无疑问，这本书将知识表述为一个永远在展开的卷，将经验表述为永远在继续的事实的推动力。但是，按照康德的观点，这些事实一经产生，就立即被铺展在了同一个平面上；它们彼此外化，并且外在于头脑。一种来自内部的知识，能够在这些事实正在发生时捕捉到它们，而不是在这些事实已经产生之后才把握它们，它能够深入空间，深入空间化了的时间，对于这样一种知识，并不存在任何问题。然而，我们的意识实际上却是将我们放在了这个平面的底下，而这个平面底下流动着真正的绵延。

同样，在这方面，康德也十分接近其前辈哲学家。在非现实的存在(non-temporal)，与被散布在明确瞬间里的时间之间，康德不承认存在任何过渡方式。因为没有任何直觉将我们带入非现实的存在，所以按照定义，一切直觉便都被看作了感性的直觉。然而，物理的存在被分布在空间里；非现实的存在只能是一种概念上和逻辑上的存在，如同形而上学独断论所说的那种存在一样，难道这两者之间就没有容纳意识和生命的余地么？毫无疑问，这两者之间存在这种余地。我们若是将自己放在绵延之中，以便从绵延过渡到一个个瞬间，而不是从一个个瞬间开始，通过将这些瞬间连接起来，去构成绵延，那么，我们就能够看到这种余地。

然而，为了摆脱康德的相对主义，康德的直接后继者们却转向了

一种非现实的直觉。当然，关于变化、进展和进化的观念，似乎在他们的哲学当中占据了很大的位置。但是，绵延是否在他们的哲学里起作用呢？在真正的绵延里，每个形式都从其前面的那些形式中涌流出来，同时给那些形式增添了某种新东西，它既是那些形式的结果，又是那些形式的原因。不过，从一个被假定将被形式体现的完整存在（Being）直接推导出这个形式，这就是返回了斯宾诺莎的哲学。这就是像莱布尼兹和斯宾诺莎那样，否定了绵延的全部有效行动。尽管后康德哲学（post-Kantian philosophy）也许对那些机械论采取了严厉的态度，它还是接受了机械论的一个观念，即存在一种适用于研究一切种类的现实的科学。这种哲学与机械论的距离，比它自己想象的还要小，因为尽管它在考察材料、生命和思维的时候替换了复杂性的那些渐次程度（机械论依照一个理式的不同实现程度，或者依照一种意志的不同程度的客观化，假定出了复杂性的这些渐次程度），它还是谈到了各种程度，而这些程度是一个等级标尺上的程度，存在（Being）单向地跨过这个标尺。总之，它在自然当中制造了清晰的等级程度，这种做法与机械论相同。后康德哲学保留了机械论的全部意图（design）；它只是给机械论涂上了另外的色彩，但是，需要加以改造的，却正是这个意图本身，或者至少是这个意图的一半。

我们若想进行这种改造，就必须放弃这种构筑的方式，而这正是康德的后继者们所采取的方式。我们必须诉诸经验，诉诸一种净化了的经验，或者换句话说，我们必须诉诸一种经验，它在必要时能够从一些模式中释放出来，那些模式是我们的智力依照我们加诸事物的行动的进展程度和比例形成的。一种这样的经验并不是非现实的经验。这种经验在被空间化了的时间（我们认为自己在其中看到了各个部分之间连续的重新排列）之外仅仅寻找一种具体的绵延，在这种具体的绵延当中，始终继续着对整体的剧烈重组。这种经验追随着真实的全

部蜿蜒曲折的变化。它与构筑的方式不同,它并不将我们引向程度越来越高的普遍性,即引向一座大楼的那些层叠起来的各个楼层。不过,这种经验因此就根本不会在它暗示的那些解释与它必须解释的东西之间进行变换。它所说明的,已经不再仅仅是混成一团的整体,而正是真实的细节了。

十九世纪呼唤这样的哲学,这种哲学摆脱了任意性,并且能够下降到具体事实的细节中,这种思想是无可置疑的。同样无可置疑的是,十九世纪感到这种哲学应当在(我们所说的)具体绵延中确立自己。精神科学的诞生,心理学的进步,胚胎学在生物科学中重要性的日益增长,这一切都必定会暗示出一个观念,即一种在内部持续着的现实,它就是绵延本身。所以,当一位哲学家挺身宣布一种进化理论时,所有人的目光便都转到了他身上,因为在这种进化理论中,材料向着可感性(perceptibility)的发展,将伴随着头脑向着合理性(rationality)的发展而同时被追溯出来;在这种进化理论中,外部与内部之间的复杂对应,将被一步一步地描述出来;在这种进化理论中,变化将成为各种事物的惟一本质。斯宾塞的进化论(Spencerian evolutionism)之所以对当代思想具有强大的吸引力,其原因惟在于此。无论斯宾塞显得与康德何等遥远,无论他可能如何忽视康德哲学,在他第一次接触各种生物科学的时候,他还是感觉到了一个方向,哲学可以按照这个方向继续前进,而不会成为康德批判哲学的对象。

不过,斯宾塞刚一踏上这条道路,就立即暴露了缺陷。他曾经许诺要追溯起源,可是,看吧!他所做的却完全是另外的事情。他的学说的确具有进化论的名称;这个学说宣布要重新追溯普遍变化进程的上下起伏;但在实际上,它既没有研究变化,也没有研究进化。

我们在此没有必要对这种哲学进行深入的检验。我们不妨仅仅指出一点:斯宾塞方式的通常办法,就是用一个个已经进化成的片断

去重构进化。我若将一幅图画粘在一张卡纸上，然后将卡纸剪成一些小块，那么，将这些小块正确地再次组合起来，我就能重新构成那幅图画。一个用画谜拼图块做这种游戏的孩子，将图画的这些不成形片断重新摆在一起，最终获得了一幅色彩绚丽的构图，毫无疑问，他以为自己已经制造出了构图和色彩。然而，描绘图画、给图画上色的行动，却与将那幅已经被描绘和上色的图画的各个片断摆在一起的行动依然毫无关系。因此，通过将进化的一些最简单的结果重新组合起来，你虽然能够或好或劣地模仿出一些最复杂的结果，但是，你却既追溯不到简单的起源，也追溯不到复杂的起源，而将已经进化成的结果加在一起的结果，则与进化运动毫无相似之处。

然而，这就是斯宾塞的错觉。他按照现实的当前形式去把握现实；他将现实分裂成碎片，他将这些碎片分散开来，扔到风里，然后他将这些片断"整合起来"并且"消解它们的运动"。他用一个马赛克拼图模仿了整体之后，就以为自己已经重新描绘出了整体的构图，并且找到了起源。

这当中是否存在着材料呢？斯宾塞用一些分散的元素整合出一些可见的、可触的实体，而这些元素却带有一种浓厚的色彩，即它们是那些简单实体的基本粒子，而他最初已经假定这些基本粒子已经被散布到整个空间中了。无论如何，它们都是一些"物质点"，因而都是一些始终不变的点，其实是一些小小的固体：这就好像在材料性（物质性）的源头中，能够找到与我们最近、最坚实的固体性似的！物理学越是进步，它就越是会向我们表明：我们观察到的材料属性的那些模式，根本无法表现"以太"(ether)或者电的属性（而它们也许是一切实体的基础）。但是，哲学却倒退到了比"以太"还远的东西，即退到了我们的感觉所理解的各种现象之间的那些纯图式化关系上。它的确知道：事物中那些可见、可触的东西代表着我们可能加诸事物的行动。我们不

是依靠分解那些已经进化成的事物,来掌握进化所依据的原理的。我们也不是依靠对那些已经进化成的事物的重新组合,来再现进化(而进化是这种重组的条件)。

这是不是头脑的问题呢?斯宾塞认为,将反射(reflex)与反射组合在一起,这就依次生成了本能和符合理性的意志力,他没有看到,特化的反射如同完整的意志一样,是进化的一个终止点,它无法在进化的起点上被设定。在符合理性的意志力尚不充分之前,本能就应当获得其最终形式;但是,本能和符合理性的意志力,这两者都是进化运动的积淀(deposit),而进化运动本身也就不再能被表现为前者或后者的惟一函数了。我们必须从将反射与自愿性(voluntary)混合起来入手。因此,我们必须去探询现实的流动,这种流动的现实已经被抛入了反射与自愿性这两种形式,并且可能已经具备了两者的特点,却不是其中的任何一个。在动物物种阶梯的最底层,在那些仅仅是未分化的原生物质当中,对刺激的反应尚未像在反射中那样,要求某种明确的机制进行运作;它尚未像在自愿的行动中那样,在几种明确的机制中做出选择;因此,这种反应就既非自愿性,亦非反射,尽管它昭示着两者的出现。当我们半自愿、半自发地做出一些运动,以逃避某种迫近的危险时,我们就亲身获得了这种真正原初活动的某种体验。然而,这依然仅仅是对那种原初特点的一种极不完整的模仿,因为我们这里涉及的是两种已经形成的活动的混合,它已经在大脑和一个脊髓中获得了定位.而那种原初的活动则是个简单的事物,它依靠诸如脊髓和大脑机制那样的机制的构造本身,而形成了众多的变化。但是,斯宾塞却闭目不看这一切,因为他的方法的本质,就在于用固体的东西去重构固体的东西,而不在于回到固体化的渐进过程,而那个过程就是进化本身。

最后,这是不是一个头脑与材料之间的关联问题呢?斯宾塞用这

种关联去界定智力，这是正确的。他将这种关联视为一种进化的目的，这也是正确的。然而，当他重新描述这个进化时，他再次将已经进化成的事物整合在一起，而没有看到：他这是在引起不必要的麻烦，哪怕他设定真正进化成的事物的一个最微小片断，也是在设定一个整体。因此，即使他自称追溯到了进化的起源，也毫不奏效。

这是因为，按照斯宾塞的理论，自然界里相互接续的现象投射在了人类头脑的形象中，这些形象表现这些现象。因此，概念之间的关系也与现象之间的关系相对称。因此，那些最普遍的自然规律(它们浓缩了各种现象之间的关系)就被看作了能够生成思维的各种指导原理(它们整合了各种概念之间的关系)的规律。所以，自然就被反映在了头脑里。我们思维的结构一一密切对应着事物本身的结构框架，两者的结构十分相近；我十分愿意承认这一点。但是，为了使人类的头脑能够表现现象之间的关系，那就首先必须存在着现象，换句话说，首先必须存在从连续变化中切割出来的那些明确的事实。而我们只要肯定了这种具体的切割样式(例如我们当今看到那些样式)，我们就同时肯定了智力在当今的状态，因为现实正是依靠与智力的关系，并且只有依靠这种关系，才能被按照这种特定样式去切割。哺乳动物和昆虫也注意到了自然的同一个方面，并且按照同样的分割去追溯整体，以同样方式去将整体分成一个个清晰的部分，难道不会产生这种情况么？何况(有智力的)昆虫已经具有了我们的智力的某种东西。每一种生物都按照其行动必须遵循的轮廓去切割材料世界：正是这些可能行动的轮廓的交织，标志出了经验之网，而每个事实都是这张网的一个网孔。毫无疑问，一个城镇完全是由众多的房屋构成的，而城镇的一条条街道则只不过是各个房屋之间的间隔；因此我们就可以说，自然中仅仅包含着事实，而一旦肯定了这些事实，种种关系就不过是这些事实之间的连线。然而，在一个城镇里，正是将土地逐步划分成许

多份，正是这种划分，才同时确定了那些房屋的位置，确定了这些房屋的形状，确定了那些街道的走向；倘若我们想理解造成目前这种具体的划分样式（它使每座房屋处于现在的位置上，使每条街道具有现在的走向），我们就必须回到那种原初的划分上。所以说，斯宾塞的主要失误，就是将已经分成份的经验看作了已知的东西，而真正的难题却在于：这种分份的工作究竟是如何进行的。我们同意这样一个观点：思维的种种规律仅仅是事实之间各种关系的整合。但是，当我肯定事实及其它们在当前对我呈现的样式时，我就是假定了我的知觉机能和理解机能的当前样式；因为，正是这些机能的现有样式将真实分成了小份，正是这些机能的现有样式从现实的整体中切割出了一个个事实。所以，即使我不说事实之间的种种关系生成了思维的种种规律，我也同样能够宣布：正是思维的形式，确定了被观察到的事实的样式，因此，也正是思维的形式，确定了这些事实之间的关系；这两种表述方式本身是相等的，从根本上看，它们表达的是同一个意思。的确，我们若采取第二种表达方式，我们就不再是谈论进化。不过，我们若采取第一种表达方式，我们也仅仅是在说进化，而不再是想到进化。这是因为，真正的进化论主张揭示：智力究竟是根据何种逐步形成的*modus vivendi*（暂时协定）来构成自己的结构计划、并且赋予材料以划分样式的。这种构成和划分相互作用，相互补充，并且必须同步发展。此外，无论我们是肯定头脑的现有结构，还是肯定划分材料的现有样式，我们都是在与那些以及经过进化成的事物打交道：我们都没有了解到任何进化的东西，都没有了解到进化本身。

我们必须去揭示的，正是这种进化。在物理学自身的领域里，那些正在推进这门科学的科学家们已经倾向于认为：我们无法对整体做出论证，同样，我们也无法对过去做出论证；同样的一些原理对一种发展的起源和终结并不全都适用；例如，我们考察那些构成原子的微粒

时，无论是创造还是寂灭，都是很难得到承认的。因此，这些科学家往往会将自己放在具体的绵延当中，而只有在具体的绵延中，才存在真正的生成，而并不仅仅存在各个部分的组合。的确，他们所说的创造和寂灭与运动或能量有关，而不是与那种不可思议的媒介有关，而能量和运动则被假定为穿过这种媒介而循环。但是，你若取消了所有能够确定材料的东西，换句话说，你若取消了能量和运动本身，那么，材料还剩什么呢？哲学家必须比科学家更前进一步。将一切作为想象的象征的东西都扫除得干净，哲学家将看到：材料世界重新融化成了一种简单的流动，一种连续不断的流动，一种变化。因此，在生命和意识的领域里，他随时都能够发现真正的绵延，只要这种发现对他更加有用。这是因为，只有在无机材料的范围内，我们才可以忽略这种流动，而不致罹犯严重的错误；因为我们已经说过，材料具有几何学的重量，作为现实的下降(descend)的材料，只有与作为现实的上升(ascend)的材料连接起来，才能延续下去。然而，生命和意识就是这种上升。我们一旦借助适应生命与意识，而把握了它们的本质，我们就会懂得其他现实如何从生命和意识当中产生了。进化出现了，其中，材料性和知性，将依靠两者逐步的固体化过程而逐步地确定出来。但这样一来，要溯及进化运动的当前成果，我们就必须将自己放在这种进化运动之中，而不是用这些成果的片断人为地重新组合成这些成果。我们认为，这就是哲学的真正功能。被如此理解的哲学，就不仅是头脑向着其故乡的回转，不仅是人类意识与产生这种意识的生命原则的契合，不仅是与创造性努力的结合：这种哲学是对普遍变化的研究，是真正的进化论，因而也是科学的真正延续——只是我们应当将“科学”这个字理解为一整套真理(它或者是被体验到的真理，或者是被证实的真理)，而不应当将它理解为某种新的烦琐哲学，在十九世纪下半叶，这种烦琐哲学已经围绕着伽利略的物理学发展起来，正像旧的烦

琐哲学曾围绕着亚里士多德发展起来一样。

## 注　释

【1】 本章论述各种哲学体系的部分，尤其是论述古希腊哲学的部分，其中的观点其实只是个极简明的摘要；我们从一九〇〇年到一九〇四年在法兰西学院的一系列课程（尤其是一九〇二年到一九〇三年的"时间概念的历史"这门课程）中，已经对这些观点进行了详细论述。当时，我们将概念思维的机制比作电影摄影机的机制。我们认为，这个比喻在本章中是有用的。

【2】 我们这里对"乌有"这个概念的分析，以前曾见于《哲学评论》杂志一九〇六年十一月号。

【3】 康德，《纯粹理性批判》，第二版，第737页："以我们普遍知识的观点看……否定性命题的特殊功能完全在于防止错误。"参看希格瓦特（Sigwart），《逻辑学》，第二版，卷一，第150页以后。

【4】 这是芝诺悖论之一。——译者注

【5】 这就是说，我们尚未考虑芝诺的诡辩；这个诡辩遭到一个事实的反驳，那就是几何级数

$$a(I + I/n + I/n^2 + I/n^3 + \text{等});$$

其中，$a$ 表示阿喀琉斯与乌龟之间最初的距离，$n$ 表示两者速度之间的关系，倘若 $n$ 大于 $I$，那么，这种关系便有确定的总量。关于这一点，我们可以参看伊福兰（F. Evellin）的论证，我们将那些论证看作结论性的论证（见伊福兰，《无限与量》，巴黎，一八八〇年，第63－97页；参看《哲学评论》杂志，卷十一，一八八一年，第564－568页）。实际上，正像我们在前一部著作里试图表明的那样，数学处理（并且只能处理）各种长度。因此，数学不得不首先寻找一种手段，它能将被经过的线路的可分割性转变成运动，而运动不是长度，再使"运动是个长度"的观念（它与经验相悖，并且充满了荒谬）与经验取得一致。换句话说，数学不得不使"被放在其轨道上的、

并且能像那个轨道一样被任意分解的运动"与经验取得一致。

【6】 古希腊哲学中,"ἰδέα"这一概念,朱光潜先生译为"理式"(《西方美学史》);其他一些有关研究著作中,也有译为"理念"的,如杨深坑《柏拉图美育思想研究》,一九八七年,台湾。根据本文的语境,采用了朱光潜先生的译法。——译者注

【7】 柏拉图,《蒂麦欧篇》(*Timaeus*),37 D。

【8】 在本书第三章里,我们已经试图阐明这个观念(在涉及空间性的范围内)中的真伪。在我们看来,用这个观念去观察绵延,那就是个极大的错误。

【9】 典出古希腊神话。西绪福斯是科任托斯国王,生性残暴,死后被罚在地狱将巨石推到山上;巨石刚要被推到山顶,就立即回落到山脚,使西绪福斯永远不得不重新开始,永无尽头。——译者注

【10】 亚里士多德,《论灵魂》(*De anima*),430a14。

【11】 亚里士多德,《论雕刻》(*De caelo*),卷二,287a12。

【12】 亚里士多德,《论雕刻》(*De caelo*),卷一,279a12;又见《物理学》,卷八,251b27。

【13】 尤其当我们将普洛丁后来把握、研究并确定的那些令人惊异而多少有几分变幻无常的直觉几乎完全放在了一边时,就更是如此。

【14】 此指画家的作品忠实地表现了画家的个性和风格。——译者注

【15】 笛卡尔,《哲学原理》,ii,第二十九节。

【16】 笛卡尔,《哲学原理》,ii,第三十六节以后。

【17】 一八九七年到一八九八年法兰西学院开设的普洛丁哲学的课程中,我们曾经力图阐明这些区别。这些区别为数众多,使人印象深刻。即使在两者各自使用的公式里,也存在着这种相似性。

【18】 "心理-物理平行论",《形而上学和精神科学评论》,一九〇四年十一月号,第859-908页。参看《材料与记忆》,巴黎,一八九六年,第一章。

modern thinking LIBRARY

当代西方思想文库

MI

ISBN 7-5080-1812-5

9 787508 018126 >

ISBN 7-5080-1812-5/[illegible]

定价：29.00元

MODERN THINKING LIBRARY